الأب جورج فلوروفسكي

الكِتابُ المقدَّس وَالكنيسَةُ وَالتّقليد

وجهة نظر أرثوذكسيّة

نقله إلى العربيّة
الأبُ ميشال نجم

منشورات النّور
١٩٨٤

هذا الكتـاب هو الجــزء الأول من مجموعــة أعمال الأب جورج فلورفسكي.

صدر بالإنكليزية تحت عنوان

Bible Church and tradition

An Eastern Orthodox view

ونشر في

Nordland Publishing company

Belmont, Massachusetts, USA

الفهرست

ترجمة موجزة لحياة المؤلف

وُلد الأب جورج فلورفسكي في أوديسّا سنة ١٨٩٣ ، وعمل استاذاً مساعداً في جامعتها سنة ١٩١٩ . وبعد أن ترك روسيا علَّم الفلسفة في براغ من سنة ١٩٢٢ حتى سنة ١٩٢٦ . ثمَّ دُعي لتولِّي كرسي « البترولوجيا » (الآبائيات) في معهد القديس سرجيوس اللاهوتي في باريس . في سنة ١٩٤٨ سافر إلى الولايات المتحدة ، حيث أصبح أُستاذاً في معهد القديس فلاديمير اللاهوتي ثمَّ عميداً له حتى سنة ١٩٥٥ . وكان في الوقت نفسه أُستاذاً في جامعة كولومبيا ومعهد الاتحاد اللاهوتي . وبين عامي ١٩٥٦ و ١٩٦٤ شغل كرسي تاريخ الكنيسة الشرقية في جامعة هارفرد . ومن سنة ١٩٦٤ بدأ يعلِّم الدراسات السلافية والتاريخ السلافي في جامعة برنستون .

كان أُستاذاً فخرياً في تاريخ الكنيسة الشرقية في جامعة هارفرد ، وحاز درجاتٍ علمية فخرية متعدِّدة ، وكان عضواً في الأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم .

رقد الأب فلورفسكي بالرب عام ١٩٧٩ عن ستة وثمانين عاماً .

الفصل الأول

الفكر الكتابي المفقود (*)

« موافقاً للحقيقة التي في يسوع »
(افسس ٤ : ٢١)

يُفترض بكهنة المسيح ألّا يبشّروا ، من منبر الوعظ على الأقل ، بأفكارهم الخاصة لأن الأيدي تُوضع عليهم في الكنيسة للتبشير بكلمة الله . فيُسلَّم إليهم إنجيل يسوع المسيح وتُودع عندهم الرسالة الخالدة والفريدة . لذلك يُنتظر منهم نشر « الإيمان الذي أُعطي للقديسين » وحفظه . لكنّ التبشير بكلمة الله يجب أن يكون « فعّالاً » وأن يحمل القناعة والولاء لكلّ جيل ولكلّ جماعة . ولذلك قد تُصاغ كلمة الله من جديد ، إذا ما تطلّبت الظروف ذلك . ولكن يجب المحافظة ، قبل كلّ شيء ، على هويّة هذه الرسالة .

على المرء أن يتحقّق أنه يبشّر بالإنجيل نفسه الذي سلّم إليه وأنه لا يأتي « بإنجيل غريب » من عنده ، لأنه لا يقدر أن يكيّف كلمة الله بسهولة ، وفق عادات عصر سريعة الزوال ووفق مواقف عصر معيّن ، بما في ذلك عادات عصرنا ومواقفه . فكثيراً ما ننزع ، مع الأسف ، إلى قياس كلمة الله بمقياس منزلتنا وقامتنا ، بدل أن نفحص أفكارنا ونقيسها بمنزلة المسيح الرفيعة ، إذ إن « الفكر الحديث » نفسه خاضع لحكم كلمة الله .

(*) كُتب هذا المقال عام ١٩٥١ .

الإنسان المعاصر والكتاب المقدس

إنّ المصاعب الكبيرة تنشأ من ذات هذه النقطة . بفأكثرنا فَقَدَ استقامة الفكر الكتابي ، رغم محافظته على بعض أساليبه . إن الإنسان المعاصر يتذمَّر كثيراً ، لأنَّ الحقيقة الإلهية تُقدَّم له في مصطلح « قديم » - أي في لغة الكتاب المقدس - لم يعد يستخدمه بشكل عفوي . ولذلك اقترح بعضهم مؤخراً أن « ينزع العنصر الأسطوري » (demythologize) عن الكتاب وأن تُبدَّل أساليبه القديمة بأخرى حديثة . لكن السؤال الذي لا نقدر أن نهرب منه هو : هل لغة الكتاب المقدس غلاف خارجي عَرَضي تستخرج منه « أفكار أبدية » ، أم أنها عربة أبدية للرسالة الإلهية التي أُعلنت مرّة وإلى الأبد ؟

إننا سنقع في خطر خسارة فرادة كلمة الله أثناء عملية « إعادة التفسير » المستمرة . ومهما كانت الطريقة ، فكيف نقدر أن نفسِّر الكتاب المقدَّس ما دمنا قد نسينا لغته الأصلية ؟ أولاً تنبعث فينا ثقة أكبر ، إذا ما وجَّهنا تفكيرنا إلى البنى الفكرية الموجودة فيه ، وتعلَّمنا لغته من جديد ؟ إن الإنسان لا يقدر أن يتلقَّى الإنجيل ما لم يتب ، ما لم « يغيِّر ذهنه » ، لأن التوبة (metanoia) في لغة الكتاب لا تعني الإقرار بالخطايا والندم عليها فقط ، بل تعني « تغيير الذهن » ، أي تغييراً عميقاً لفكر الإنسان وموقفه العاطفي وتجديد ذاته الذي يبدأ بنكران الذات ويتحقَّق بختم الروح القدس .

إننا نعيش اليوم في عصر من الفوضى الفكرية والتفسّخ . ولعلَّ موقف الإنسان المعاصر غير محدَّد بعد ، لأن تعدُّد أفكاره تبعد عنه

كل أمل في التوفيق بينها . ولذلك قد يكون « الإيمان الذي سُلِّم إلى القديسين » المَعْلَم الأوحد الذي يمكنه أن يرشدنا وسط الضباب الفكري في عصرنا اليائس ، على الرغم من أن هذا الإيمان سيظهر لنا مُماتاً ومهجوراً مثل لغة الكنيسة الأولى ، إذا ما حكمنا عليها بمقاييسنا الزائلة .

بشّروا بدساتير الإيمان

بِمَ سنبشّر ؟ وبِمَ سأعلِّم أبناء عصري « في عصر كهذا » ؟ لا مجال للتردد : إني سأبشِّر بيسوع المسيح مصلوباً وقائماً من بين الأموات وسأعلِّم الذين دعاني الله أن أنقل لهم رسالة الخلاص كما وصلتني عبر التقليد غير المنقطع في الكنيسة الجامعة . لن أحصر نفسي في تعاليم عصري ، أي أنني سأعلِّمهم « عقائد دستور الإيمان » .

أَعْلَم عِلْم اليقين أن دساتير الإيمان عقبة أمام الكثيرين في جيلنا الحاضر ، « لأن الدساتير رموز تُحترم قدر احترام الأعلام البالية على حوائط الكنائس المحلِّية ولأنها مفيدة لنضال الكنيسة اليوم في آسيا وأفريقيا وأوروبا وأميركا بمقدار ما يكون الفأس أو « القرابينة » مفيدين في يدي جندي حديث » . هذا ما كتبه منذ سنوات باحث بريطاني شهير وقسيس ورع . وقد لا يكتب اليوم هذه الكلمات ، لكننا نجد من يتبنَّى من أعماق القلب تصريحاً كهذا لأنه يجب علينا ألاَّ ننسى أن دساتير الإيمان الأولى تستخدم أسلوب الكتاب المقدس مما يجعلها صعبة على الإنسان المعاصر .

ما زلنا إذاً نواجه في أيامنا المشكلة نفسها : ماذا نقدر أن نقدِّم

بدل الكتاب المقدَّس ؟ أنا أفضِّل لغة التقليد ، لا « لمحافظةٍ » كسولة أو ساذجة ولا « لطاعةٍ » عمياء « لسلطان خارجي » ، بل لأنني لا أقدر أن أجد طريقة أفضل للتعبير . إنني مستعد أن أعرِّض نفسي لتهمة لا مفرَّ منها وهي أنني متعلق «بكلٍّ قديم» ومؤمن « بالعصمة الحرفية » (fundamentalist) ، لكنني سأجيب عن هذه التهمة وأقول إنها خاطئة ولا مبرِّر لها ، لأنني أحافظ على « عقائد الإيمان » وأتمسَّك بها بكلِّ ضمير حي ومن كل قلبي ، وأدرك عن طريق الإيمان أنها تلائم دائماً كل الأمكنة والعصور ، بما في ذلك « عصر كهذا » ، وأؤمن بأنها قادرة على إعادة جيل يائس كجيلنا إلى الشجاعة والرؤية المسيحيتين .

التقليد حيّ

« ما الكنيسة متحفاً للودائع الميتة أو جمعية للبحث العلمي» ، لأن ودائعها حيَّة (depositum juvenescens) على حدِّ تعبير القديس إيريناوس . فإيمانها ليس من بقايا الماضي ، بل هو « سيف الروح » . وما يجب أن نبشِّر به اليوم هو إعادة العالم إلى المسيحية . فهو المخرج الأوحد من هذا الطريق المسدود الذي سيق إليه العالم من جرَّاء إخفاق المسيحيين في أن يكونوا مسيحيين حقيقيين .

إن العقيدة المسيحية لا تعطي جواباً مباشراً على أيِّ سؤال عملي في حقل السياسة أو الإقتصاد ، تماماً كما يفعل إنجيل المسيح . غير أن تأثيرها في مجرى التاريخ الإنساني كان عظيماً . فإن الإعتراف بكرامة

الإنسان وقيمته وبالرحمة والعدالة تنبع كلُّها من الإنجيل . حتى إننا لا نقدر أن نبني العالم الجديد إلاّ ببناء الإنسان الجديد .

ماذا عنى مجمع خلكيدونية ؟

ما هو المدلول الحقيقي لعبارة « وصار بشراً » ؟ وبكلام آخر ، **من كان** يسوع ، المسيح والرب ؟ وماذا عنى مجمع خلكيدونية عندما قال إن المسيح «إنسان تام» «وإله تام» ، لكنه «أقنوم واحد»؟ ينزع «الإنسان المعاصر» إلى إنتقاد هذا التحديد الذي أورده مجمع خلكيدونية ، لأنه يخفق في أن يحمل له أي معنى . فما هذه « اللغة الإيمانية » إلاّ قطعة أدبية عنده ، ولعلّها لا تعني له شيئاً . إنني أعتقد بأن كلّ هذا الموقف خاطىء ، لأن « تحديد » هذا المجمع ليس تحديداً ما ورائياً . ولم يُعتبر هكذا قط ، لأن سرَّ التجسد ليس « معجزة ميتافيزيقية » . إن تحديد مجمع خلكيدونية تحديد إيماني ، ولذلك لن يُفهم إذا ما اقتُطع من خبرة الكنيسة . فهو « تحديد وجودي » .

إن صيغة مجمع خلكيدونية كِفاف عقلي للسرّ الذي يُدرَك عن طريق الإيمان . فمخلِّصنا ليس إنساناً فقط ، بل الإله نفسه . هنا يقع التشديد الوجودي لصيغة هذا المجمع . إن مخلِّصنا الذي « تنازل » ، والذي « صار بشراً » قد وحَّد نفسه مع الناس مشاركاً في الحياة والطبيعة الإنسانيتين . فالمبادرة لم تكن إلهية فقط ، بل أن زعيم الخلاص كان شخصاً إلهياً . وكمال طبيعة المسيح الإنسانية يشير إلى حقيقة هذا الإتحاد الخلاصي واستقامته ، أي إن الله دخل

التاريخ البشري وصار شخصاً تاريخياً .

هذا الأمر يبدو غريباً ومحاطاً بسرٍّ . «ولا شك أن سرَّ الألوهة عظيم ، لأن الله ظهر بالجسد » . لكنَّ هذا السرَّ إعلان إلهي ، لأن سرّ شخص الله أُعلن في التجسد . فاهتمَّ الله بمصير الإنسان إهتماماً صميماً (وخاصة مصير كلٍّ من « هؤلاء الصغار ») ، حتى إنه دخل بشخصه فوضى الحياة الضائعة وبؤسها . وما العناية الإلهية مجرَّد هيمنة قوية على الكون تصدر عن بعد ، بل إفراغ الله لمجده « وتجرّد عن ذاته » . فهناك علاقة شخصية بين الله والإنسان .

مأساة تحت ضوء جديد

تظهر المأساة الإنسانية كلّها تحت ضوء جديد ، لأن سرّ التجسد كان سرّ المحبة الإلهية ، سرّ الاندماج الإلهي في الإنسان الضال . قمة هذا التجسد هو الصليب الذي كان نقطة تحوّلٍ في مصير الإنسان . والسرّ الرهيب لهذا الصليب لا يُفهم إلاَّ من منظور خريستولوجي واسع ، أي إذا آمنّا بأنّ المصلوب كان حقاً « ابن الله الحي » . وموت المسيح كان دخول الإله شخصياً بؤس الموت الإنساني وشقاءَه وكان نزولاً إلى الجحيم . وهذا يعني نهاية الموت وتدشين حياة الإنسان الأبدية .

مذهلٌ الترابط الذي نجده في جسم العقيدة التقليدي والذي لن ندركه إلاَّ بالإيمان الحي وبالمشاركة الشخصية مع الإله الشخصي . فالإيمان وحده يجعل الصيغ الإيمانية مقنعة ويعطيها الحياة . « يبدو هذا الأمر غريباً ، لكنَّ خبرة متتبعي الأمور الروحية تقول إن

الإنسان لا يكتسب فائدة من الأناجيل ما لم يكن أولاً في حب مع المسيح » ، لأن المسيح ليس نصاً ، بل شخص حيّ يقيم في جسده ، أي في الكنيسة .

نسطورية جديدة

قد يبدو اقتراح التبشير بعقيدة خلكيدونية في « عصر كهذا » سخيفاً . لكنني أؤمن بأن الحقيقة التي تشهد لها هذه العقيدة بنفسها قادرة على أن تغيِّر نظرة الإنسان المعاصر الروحية ، لأنها تعطيه حرِّيَّة حقيقية . فالإنسان ليس وحيداً في هذا العالم ، لأن الله يهتم بأحداث التاريخ البشري : هذا ما ينطوي عليه الفهم الكامل لسرّ التجسد. وهذا ما يبطل الزعم بأن المجادلات الخريستولوجية لا تمتُّ بصلة إلى الأوضاع الحاضرة . والحق ، أنها تتردَّد وتتكرَّر في خلافات عصرنا . فالإنسان المعاصر مجرَّب بوعي وبغير وعي في الوصول إلى التطرف النسطوري ، أي في عدم إلتزام التجسد بجدٍّ واهتمام . فهو لا يجرؤ على الايمان بأن المسيح شخص إلهي ، ولذلك يطلب مخلِّصاً إنسانياً يتلقى العون من الله . إنه يصرف إهتمامه إلى السيكولوجية الإنسانية عند المخلِّص ، ولا يبالي بسرّ المحبة الإلهية ، لأنه في التحليل الأخير يؤمن بكل تفاؤل بمنزلة الإنسان الرفيعة .

مونوفيزية جديدة

في النقيض الثاني هناك اليوم إحياء للميول « المونوفيزية » في اللاهوت والدين ، وذلك عندما يُعتبر الإنسان كائناً سلبياً ، أي

عندما يُسمح له أن يسمع ويصغي ويأمل فقط . فالتوتر القائم اليوم بين « التحررية » (Liberalism) والأرثوذكسية الجديدة (Neo-orthodoxy) هو تكرار للصراع الخريستولوجي القديم على صعيد وجودي جديد وبطريقة روحية جديدة . وهذا الصراع لن يُحسم في الحقل اللاهوتي إلاّ باكتساب رؤية أوسع .

كانت بشارة الكنيسة الأولى لاهوتية ، ولم تكن تأملاً فكرياً عقيماً . فالعهد الجديد كتاب لاهوتي . ولذلك كان إهمال اللاهوت في التربية المعطاة للعلمانيين في أيامنا هذه مسؤولاً عن فقدان الوعي الديني عندهم وعن الإحساس بالخيبة التي تسود المزاج المعاصر . ما نحتاج إليه في المسيحية « في عصركهذا » هو اللاهوت الوجودي السليم ، لأن الإكليروس والشعب يتعطشان إلى اللاهوت . فالناس يلجأون إلى تبني « إيديولوجيات غريبة » ويدمجونها بمعتقدات إيمانية تقليدية ، لأننا لا نبشّر عادة باللاهوت الصحيح . واللجوء إلى « أناجيل منافسة » في أيامنا يعود إلى كونها تقدّم لاهوتاً كاذباً ومنهجاً عقائدياً منحولاً . ومع ذلك يتقبلها بسرور أولئك الذين لا يجدون أي لاهوت في المسيحية المخفّضة و« المنقوصة » ذات الأسلوب « الحديث » . قال لاهوتي إنكليزي عن الخيار الوجودي الذي يواجهه الكثيرون في أيامنا إنه خيار بين « العقيدة والموت » . وبما أن الزمن اللاعقيدي وعصر الفلسفة الذرائعية قد وليّا فيجب على الكهنة أن يبشّروا من جديد بعقائد الإيمان أي بكلمة الله .

الأزمة المعاصرة

إن المهمة الأولى للمبشِّر في عصرنا هي « إعادة بناء الإيمان » الذي لا يتحقق بمسعى عقلي ، لأن الإيمان مصوِّرٌ جغرافي عن العالم الواقعي يجب ألاَّ نخلطه بالواقع . وبما أن الإنسان المعاصر متعلِّق بأفكاره وقناعاته ووجهات نظره وردَّات فعله فقد عجَّلت الإنسانويّة (humanism) في حدوث الأزمة ، التي يرجع سببها إلى إعادة اكتشاف العالم الواقعي الذي نؤمن به . والوجه الحاسم لهذه الواقعية الروحية الجديدة هو اكتشاف الكنيسة من جديد ، حيث لا تُحجب الحقيقة وراء حائط أفكارنا ، بل تكون سهلة المنال . وهكذا يدرك الإنسان أن الكنيسة ليست جماعة مؤمنين فحسب ، بل « جسد المسيح » . وهذا اكتشاف لأبعاد جديدة ولحضور دائم للمخلِّص الإلهي وسط قطيع المؤمنين . هذا الإكتشاف يلقي فيضاً من النور على بؤس وجودنا المفكَّك في عالم قد تعلمن « وتَدَنّيا » كلياً . أخذ كثيرون من الناس يوقنون أن الحلّ الحقيقي لكل المشاكل الاجتماعية يكمن في إعادة بناء الكنيسة . لذلك ، يجب علينا أن نبشِّر في « عصر كهذا » « بالمسيح التام » ، « بالمسيح والكنيسة » «totus Christus, caput et corpus» على حد تعبير أوغسطين . قد يكون هذا النوع من التبشير غير مألوف ، لكنني أعتقد بأنه الأسلوب الأوحد للتبشير الفعلي بكلمة الله في عصر من اليأس والتشاؤم كعصرنا الحاضر .

صلة الآباء الوثيقة بعصرنا

يعتريني شعور غريب عندما أقرأ مؤلفات آباء الكنيسة ، إذ

أجدها وثيقة الصلة بمشاكل عصري ، أكثر من مصنفات اللاهوتيين الحديثين ، لأنهم كانوا يتصارعون مع المشاكل الوجودية ومع إعلانات الله الأزلية التي دُوِّنت ووُضعت في الكتاب المقدس . إنني أجازف باقتراح يقول إن القديس أثناسيوس والمغبوط أوغسطين هما عصريان أكثر بكثير من لاهوتيين معاصرين . والسبب بسيط : فهما يتناولان الأمور نفسها ولا يتناولان الخرائط ولا يشدِّدان على معتقدات الإنسان قدر تشديدهما على هبات الله الممنوحة للإنسان. . واجبنا في « عصر كهذا » أن نوسِّع منظورنا ونعترف بمعلِّمي الماضي ونحاول أن نجد تأليفاً وجودياً للخبرة المسيحية .

الفصل الثاني

الاعلان والتفسير

« فماذا إن خان بعضهـم ؟ أتبطل خيانتهم وفاء الله ؟ » (رو ٣ : ٣)

رسالة وشهادة

ما هو الكتاب المقدس ؟ هل هو كتاب كالكتب الأخرى المعدّة للقارىء العادي الذي ننتظر منه أن يستوعب معناه مباشرة ؟ إنـه بالأحرى كتاب شريف موجّه إلى المؤمنين أولاً . ومما لا شك فيه أن المرء يقدر أن يقرأ أي سفر مقـدّس كما يقـرأ « النصـوص الأدبية » عادة . لكن هذه القراءة لا علاقة لها بهدفنا المباشر ، فنحن لا نهتم بالحرف بل بالرسالة . هذا ما عبّر عنه بقوة القـديس إيلاريون في قوله : « الكتاب المقدس ليس بقراءته ، بل بفهمه » (Scriptura est non in legendo, sed in intelligendo) . هل نجـد في الكتاب المقدّس ، مأخوذاً كلاً ، وكتاباً واحداً ، رسالة معيّنة ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب فإلى من تكن هذه الرسالـة موجّهـة بشـكل

(٠) كُتب هذا المقال عام ١٩٥١ .

خاص ؟ أإلى أشخاص مؤهَّلين لفهم الكتاب وتفسير رسالتـه ؟ أم إلى الجماعة والأشخاص بصفة كونهم أعضاء في هذه الجماعة ؟

مهما كان أصل النصوص التي يشتمل عليها الكتـاب المقـدس فمن الواضح أنه في مجملـه من خلـق الجماعـة في التدبـير القـديم والكنيسة المسيحية على حد سواء . فهو لا يشتمل على كلِّ النصوص التاريخية والتشريعية والتعبّدية الموجودة، بل على نخبة منها. وهذه النخبة أصبحت ذات سلطان من خلال استعمالها ـ وعلى الأخص في الليتورجيا ـ في وسط الجماعة ومن خلال القيمة التـي أعطتهـا لهـا الكنيسـة. لقـد كان هنـاك هدف واضـح يحـدِّد هذه «النخبة» ويعيِّنها : « وصنع يسوع أمام تلاميذه آيات أخرى غير مدوَّنـة في هذا الكتاب . أمَّا الآيات المدوَّنة هنا ، فهي لتؤمنوا بأن يسوع هو المسيح ابن الله . فإذا آمنتم نلتم باسمه الحياة » (يوحنا ٢٠ : ٣٠ ـ ٣١) . ينطبق هذا الهدف على الكتاب كلِّه . فما حصـل هو أن بعضاً من الكتابات اختير وجُمع وسُلِّم بعد ذلك إلى المؤمنين ليكون نسخة عن الرسالة الإلهية يجدر اعتمادها . إن الرسالة إلهية وآتية من الله ، بل إنها كلمته ، لكن الجماعة المؤمنة هي التي سلَّمت بصحة الكلمة التي قيلت وهي التي شهدت لحقيقتها . لذلك فإننـا نؤكد الصفة المقدسة للكتاب بواسطة الإيمان . ولأن الكتاب أُلِّف ضمن الجماعة بهدف بنيانها ، فلا نقدر أن نفصل الكنيسـة عن الكتـاب المقدس . فالكتاب والعهد متصلان اتصالاً وثيقاً ، والعهد يفترض وجود شعب ، ولذلك ائتُمن الشعب على كلمة الله (رو ٣ : ٢) في التدبير القديم . أمَّا في التدبير الجديد فائتُمنت كنيسـة الكلمـة

المتجسد على رسالة الملكوت . فالكتاب هو حقاً كلمة الله ، لكنه يستند إلى شهادة الكنيسة التي وضعت قانون الكتاب وثبتته .

على المرء ألاّ يغفل الخلفية التبشيرية للعهد الجديد الذي تجسّدت ودُوِّنت فيه « البشارة الرسولية » بهدفيها : بنيان المؤمنين وهدي العالم . إذن ، العهد الجديد ليس كتاب الجماعة حصراً كما كان العهد القديم. فهو ما زال كتاباً تبشيرياً، لكنّه يبقى مع ذلك في حمىً عن الغرباء. كان موقف ترتليان من الكتاب المقدس نموذجياً، لأنه لم يكن مستعداً للبحث مع الهراطقة على أسس كتابية في المواضيع الإيمانية التي لم يكونوا على اتفاق فيها . فالكتاب يخصّ الكنيسة ، ولذلك كان إحتكام الهراطقة إليه غير شرعي ، إذ لا حقّ لهم في ملك غريب . هذه الحجّة الرئيسة نجدها في مبحثه الشهير « معارضة الهراطقة » (De praescriptione haereticorum) حيث يؤكد أن غير المؤمن لا يحقّ له لمس الرسالة ، لأنه لم « يستلمها » . فلا « رسالة » له في الكتاب المقدس .

لم يكن مصادفةً إعتبار منتخبات متعدّدة ومدوّنة في أوقات مختلفة وعلى يد مؤلفين عديدين كتاباً واحداً . فلفظة ta biblia بصيغة الجمع ، في حين أن لفظة Bible (الكتاب) بصيغة المفرد . وهذا دليل على أن هذه الأسفار تؤلّف كتاباً مقدّساً واحداً ، ذا موضوع رئيسي واحد ورسالة واحدة ، بل تؤلّف رواية العلاقات بين الله وشعبه المختار ، ومدوّناً يورد أفعال الله وعظائمه (Magnalia Dei) . فالله ابتدأ بالمسيرة ، إذ هناك بداءة ونهاية

تكون الهدف والغاية ، أي هناك نقطة إنطلاق كامنة في كلام الله « في البدء » (تكوين ١ : ١) ونهاية يشير إليها كلام الرؤيا الختامي : « تعال أيها الرب يسوع » (رؤيا ٢٢ : ٢٠) . إذن ، هناك قصة كاملة تبتدىء من سفر التكوين وتنتهي بسفر الرؤيا ، وهذه القصة هي تاريخ ، ومسيرة تتحرك بين هاتين النقطتين . ولهذه المسيرة إتجاه معيَّن . وهناك هدف أساسي ورجاء إكتمال سيتحقق في آخر الأزمنة . فهذه القصة ذات مراحل وكلّ مرحلة ترتبط بطرفيْ المسيرة ولها مكانة صحيحة وفريدة في القصة كلِّها . لذلك تُفهم كلّ مرحلة من السياق كلِّه والمنظور كلِّه .

كلَّم الله آباءنا « مرَّات كثيرة وبمختلف الوسائل » (عبر ١ : ١) وكشف عن نفسه خلال العصور باستمرار قائداً شعبه من حقيقة إلى حقيقة. فهناك مراحل في إعلانه واستزادة (per incrementa). وهذا التنوع يجب ألا يُهمل او يُغفل. ولكن يبقى الله في هذا الإعلان المتعدِّد الأنواع هو هو ورسالته السامية هي هي. فتماثل الرسالة هو الذي يعطي الكتابات المختلفة وحدتها الحقيقية، رغم تنوع أساليبها. لقد أُدرجت في الكتاب روايات مختلفة دون أن تُغيَّر، حتى أن الكنيسة عارضت كلّ المحاولات لاستبدال الأناجيل الأربعة بإنجيل واحد يؤلِّف بينها، أي عارضت تحويل «الأناجيل الأربعة» (Tetraevangelion) إلى «الإنجيل الرباعي» (Diatessaron)، رغم الصعوبات الناجمة عن «الاختلافات بين الإنجيليين» (التي تصارع معها المغبوط أوغسطين). والسبَب هو أن الأناجيل الأربعة تثبّت وحدة الرسالة تثبيتاً تاماً، ربما بشكل أكثر تماسكاً من أي جامع يجمعها.

إن الكتاب المقدس سِفر عن الله ، لكّن إله الكتاب ليس مخفياً (Deus absconditus) بل معلَن (Deus revelatus) يكشف عن ذاته ويفعل في صميم الحياة الإنسانية. فما الكتاب مجرّد مدوّن إنساني عن اعمال الله وأفعاله، بل نوع من التدخل الإلهي نفسه. فالكتاب يحمل في طيّاته الرسالة الإلهية. وبما أن أعمال الله تؤلّف رسالة، فإننا لا نحتاج الى تجاوز الزمان أو التاريخ حتى نلاقي الله. فهو يلاقي الإنسان في التاريخ، أي في العنصر الإنساني، في وسط وجود الإنسان اليومي. فالتاريخ ينتسب الى الله، والله يدخل التاريخ الإنساني. إن الكتاب المقدس في جوهره مؤلَّف تاريخي يدوّن أعمال الله، من غير أن يكشف أسراره الأزلية، لأن هذه الأسرار لا تُدرك إلاّ عن طريق التاريخ: «ما من أحد رأى الله. الابن الأوحد الذي في حضن الآب هو الذي أخبر عنه» (يوحنا ١ : ١٨). وأخبرنا عنه بدخوله التاريخ، أي بتجسده المقدّس. ولذلك يجب ألاّ نتخلّص من الإطار التاريخي للإعلان، لأننا لا نحتاج الى تجريد الحقيقة المعلَنة لنا عن الإطار الذي حصلت فيه الإعلانات. فتجريد كهذا يلغي الحقيقة ذاتها التي ليست فكرة بل شخص هو الرب المتجسد.

ما يستوقفنا في الكتاب هو تلك العلاقة الخالصة بين الله والإنسان، فهي أُلفة العهد، أُلفة اختيار وتبنٍّ. وهي تبلغ أوجها في التجسد عندما «أرسل الله ابنه مولوداً لامرأة، مولوداً في حكم الشريعة» (غلاطية ٤ : ٤). في الكتاب لا نرى الله وحده، إذ نرى الإنسان أيضاً. إنه إعلان الله، لكن ما أُعلن هو اهتمام الله

بالإنسان . فالله يعلن للإنسان عن نفسه ويظهر له ويكلّمه ، ويكشف له عن المعنى الخفي لوجوده وعن الهدف الأسمى لحياته . إننا نرى الله آتياً ليعلن عن نفسه ونرى الإنسان يلاقيه ويسمع صوته ويجيبه ، أي إننا لا نسمع صوت الله فقط ، بل صوت الإنسان مجيباً بكلام الصلاة والشكر والعبادة والرهبة والمحبة والحزن والندم والتهليل والأمل واليأس . ففي العهد شريكان ، الله والإنسان ، يجتمعان في سرّ اللقاء الإلهي - الإنساني الحقيقي ، الموصوف والمدوَّن في قصة العهد ، حتى إن الإجابة الإنسانية تندمج في سرّ كلمة الله . في الكتاب حوار يشترك فيه الله والإنسان ، لأنه ليس مونولوجاً إلهياً . فهما يتكلمان ، ولكن تكون صلوات كاتب المزامير وتضرعاته ، مع ذلك ، « كلمة الله » . فالله يريد ويتوقع ويطلب هذا الجواب أو الاستجابة من الإنسان ، لأنه يكشف له عن نفسه ويحاوره ويقيم العهد مع أبناء الناس ، من دون أن تعرِّض هذه المودة والألفة تعالي الله للخطر . « فمسكنه نور لا يُقترب منه » (١ تيمو٦ : ١٦) . لكن هذا النور «جاء العالم لينير كلّ إنسان» (يوحنا ١ : ٩) . هذا هو سرّ الإعلان و «غرابته» .

ولأن الإعلان تاريخ للعهد ، فالإعلان المدوَّن - الكتاب المقدَّس - هو قبل كلّ شيء تاريخ . فالشريعة والأنبياء والمزامير والنبوءات أمور محوكة في النسيج التاريخي الحيّ . إن الإعلان الإلهي ليس مجموعة أقوال إلهية وحسب بل هو في الأساس بيان عن الأعمال الإلهية وممرّ الله إلى التاريخ . وهذا الإعلان بلغ أَوْجَه عندما تجسَّد كلمة الله وتأنَّس . لكنّ كتاب الإعلان مصنَّف عن المصير الإنساني أيضاً ، لأنه يقص حوادث خلق الإنسان وسقوطه وخلاصه . وبما

أن الكتاب يقصّ تاريخ الخلاص فالإنسان ينتمي عضوياً إلى هذه القصة ، فيظهره لنا الكتاب في طاعته وثورته العنيدة وفي سقوطه ونهوضه . ويتلخَّص المصير الإنساني كلّه في مصير إسرائيل القديم والجديد الذي هو شعب الله المختار . إن لحدث الاختيار أهميَّة بالغة ، لأن شعباً قد اختير وفُرز عن الأمم الأخرى وصار واحة مقدسة وسط الفوضى الإنسانية . فالله أقام عهده مع شعب واحد وأعطاه شريعته المقدسة . ومن هذا الشعب برز كهنوت حقيقي وإنْ كان كهنوتاً مؤقتاً ، ومنه ظهر أنبياء حقيقيون نطقوا بكلمات ملهمَة من روح الله . فكان هذا الشعب مركزاً مقدَّساً وإن كان مركزاً خفيّاً للعالم كلّه ، وواحة حبَتْنا بها رحمة الله في عالم ساقط وخاطىء وضال وغير مخلَّص . كل هذه الأمور لا تشكِّل حرف الرسالة الكتابية ، بل قلبها ، فهي لم تكن عملاً بشرياً ، بل أتت من الله . لكنها كانت « من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا » . إن الميزات التي أُعطيت لإسرائيل القديم خضعت لهدف أسمى وهو الخلاص الكوني « لأن الخلاص يجيء من اليهود » (يوحنا ٤ : ٢٢) . كونيٌّ هدف الخلاص ، لكنه يتمّ عن طريق الفرز والاختيار ، عندما يوجِد الله في وسط السقوط والدمار الإنسانيين واحة مقدَّسة . فالكنيسة أيضاً هي واحة مفروزة لكنها غير منفصلة عن العالم ، لأنها ليست ملجأ وحمى فقط ، بل حصن أماميّ وطليعة جيش الله .

في الكتاب المقدس هناك على خط الأحداث الزمنية مركز أو نقطة حاسمة تكوِّن بداءة جديدة ، لكنها لا تقسم المسيرة الى مرحلتين ، بل تزيدها تماسكاً واتحاداً ، حتى إن التمييز بين العهدين ينتمي إلى

وحدة الإعلان الكتابي . يجب أن نميِّز بين العهدين تمييزاً واضحاً دون أن نخلط بينهما ، رغم ارتباطهما العضوي . وهذا الإرتباط لا يقوم فقط على كونهما منهجين ، بل أساساً على شخص يسوع المسيح . إن يسوع المسيح ينتمي إلى العهدين كليهما . فهو يُتمّ التدبير القديم ويكمل « الشريعة والأنبياء » ويدشّن العهد الجديد ، وبالتالي يكمل العهدين ، أي الكل . هو مركز الكتاب المقدس نفسه لأنه هو البدء (archè) والنهاية (to telos) . هذه الوحدة السرِّية بين البدء والمركز والنهاية تعطي المسيرة الزمنية بشكل غير متوقَّع واقعيتها الأصيلة ومعناها التام ، من دون أن تهدم الحقيقة الوجودية للزمن . فلا يوجد مجرَّد أحداث تعبر ، بل وقائع ومآثر وأمور جديدة تبرز دوماً إلى الوجود : « ها أنا أجعل كلّ شيء جديداً » (رؤيا ٢١ : ٥) .

في النهاية يجب أن نعتبر العهد القديم « كتاباً لميلاد يسوع المسيح ، ابن داود ، ابن إبراهيم » (متى ١ : ١) ، لأنه كان فترة وعود وانتظار وزمن عهود وتنبوءات . فلم يكن الأنبياء وحدهم الذين يتكلّمون بالنبوءات ، بل الأحداث . كان التاريخ كلّه نبوياً و « نموذجياً » وعلامة نبوية تشير إلى الاكتمال المستقبلي . أمّا الآن فقد انتهت فترة الانتظار وتحقّق الوعد وجاء الرب ليقيم مع شعبه إلى الأبد . انتهى تاريخ اللحم والدم وظهر تاريخ الروح : « وأمّا بيسوع المسيح فوهبنا النعمة والحق » (يوحنا ١ : ١٧) . إنه إكمال للقديم وتحقيق له وليس هدماً . « إن العهد القديم يمتد إلى العهد الجديد » (Vetus Testamentum in Novo patet) . والفعل

«patet » يعني « أُعلن » و « أُكمل » . وهكذا تبقى أسفار العبرانيين مقدَّسة حتى عند إسرائيل المسيح الجديد ، ويجب ألاّ نتخلّى عنها أو نهملها ، لأنها ما زالت تروي لنا قصة الخلاص وعظائم الله (Magnalia Dei) ، وتشهد للمسيح . ولذلك يجب أن تُقرأ في الكنيسة ككتاب تاريخ مقدَّس ، من دون أن تتحوّل إلى مجموعة من النصوص الإثباتية والشواهد أو المواقع اللاهوتية (Loci theologie) أو إلى كتاب أمثال وحِكَم . فالنبوءات تحققت والنعمة حلَّت محلّ الشريعة ، لكن لم يزُل أيّ شيء ، لأن «الماضي» في التاريخ المقدَّس لا يعني ما «انقضى» أو «زال» ، بل أساساً ما أُنجز وأُكمل . و « الإكمال » هو المقولة الأساسية في الإعلان الإلهي . فكلّ ما تقدَّس يبقى مكرَّساً إلى الأبد وحاملاً ختم الروح القدس الذي ما زال ينفخ في الكلمات التي أوحى بها . وقد يصح أن نقول إن العهد القديم ليس أكثر من كتاب عندنا وعند الكنيسة ، لأن الإنجيل أخذ مكان الشريعة والأنبياء . أمَّا العهد الجديد فهو أكثر من كتاب ، لأننا ننتمي إليه ، مؤلِّفين شعب الميثاق الجديد . ولذلك نحن نفهم الإعلان في العهد القديم ككلمة الله « ونشهد للروح الذي تكلَّم بواسطة الأنبياء » . لأن الله تكلَّم بواسطة ابنه في العهد الجديد ، ونحن نُدعى لا لأن نسمع فقط ، بل لأن ننظر إليه : « الذي رأيناه وسمعناه نبشِّركم به » (١ يوحنا ١ : ٣) . فنحن نُدعى لأن **نكون** « في المسيح » .

إن ملء الإعلان الإلهي هو يسوع المسيح ، والعهد الجديد هو تاريخٌ كالعهد القديم . فهو التاريخ الإنجيلي عن الكلمة المتجسد

وبدء التاريخ الكنسي ، وهو التنبؤ الإعلاني (apocalyptic) أيضاً . الإنجيل تاريخ **والأحداث التاريخية** هي أساس الإيمان ومصدره وقاعدة الرجاء المسيحي ، لأن العهد الجديد يقوم على وقائع وأحداث وأعمال وليس على تعاليم ووصايا وكلمات فقط . منذ البدء ، في يوم الخمسين ، عندما شهد القديس بطرس ، بصفته شاهد عيان ، على أن ملء الخلاص قد تمّ بالرب الناهض قائلاً : « ونحن كلّنا شهود (martyres) على ذلك » (أعمال ٢ : ٣٢) ، كانت للبشارة الرسولية صفة تاريخية أكيدة . وعلى أساس هذا الشاهد التاريخي تقوم الكنيسة . إن للعقائد المسيحية بنية تاريخية أيضاً ، لأنها ترجع دائماً إلى الأحداث والوقائع التي تشكّل التاريخ المقدس . وفي سرّ المسيح « يحلّ ملء الألوهية كلّه حلولاً جسدياً » (كولوسي ٢ : ٩) . هذا السرّ لا يُفهم على الصعيد الأرضي فقط ، لأن له بعداً آخر ، لكنّ الحدود الأرضية لا تُلغى ، بل تظهر بعض العوامل التاريخية بجلاء في صورة المسيح المقدسة . كان التبشير الرسولي دوماً سرداً لما حصل ، هنا وفي هذه اللحظة (Hic et nunc) ، وما حصل كان جديداً وجوهرياً ، لأن « الكلمة صار بشراً » (يوحنا ١ : ١٤) . فالتجسد والقيامة والصعود هي أحداث تاريخية ، لكنّها لا تحمل معنى أحداث حياتنا اليومية نفسها ولا تكون على المستوى نفسه . لكنّها لم تكن أقل تاريخية وواقعية ، لأنها كانت تزخر بالواقعية أكثر من تلك . من الطبيعي ألاّ نستطيع تأكيدها إلاّ عن طريق الإيمان . لكن هذا التأكيد لا يبعدها عن إطارها التاريخي . فالإيمان يكتفي بالكشف عن بعد جديد ويفهمنا المعطى التاريخي في عمقه وحقيقته الكاملة . إن

الإنجيليين والرسل لم يكونوا مؤرخين عاديين حتى يوردوا كل أعمال يسوع وأفعاله يوماً فيوماً وسنة فسنة . إنهم دوّنوا سيرة حياته وسردوا أعماله ليقدّموا لنا صورته التاريخية والإلهية بوقت واحد . فهذه الصورة لم تكن صورةً لملامح جسده ، بل أيقونة تاريخية للإله المتجسد. الإيمان لا يخلق قيماً جديدة، بل يكشف عن قِيَمٍ موجودة. إنه نوع من الرؤيا «وتصديق ما لا نراه» (عبرانيين ١١ : ١) . (يفسِّر الذهبي الفم لفظة elenchos « التصديق » أو « الإيقان » مثلما يفسِّر لفظة opsis « وجه ») . فما « لا يُرى » لا يقلّ واقعية عمّا «يُرى» ولعلّه أكثر واقعية. «لا يقدر أحد أن يقول إن يسوع رب إلاّ بإلهام من الروح القدس » (١ كور ١٢ : ٣) . أي إننا لا نقدر أن نستوعب عمق المعاني الإنجيلية إلاّ عن طريق الخبرة الروحية . وما يكشفه الإيمان يُعْطى بحقّ . ولأن الأناجيل كُتبت في الكنيسة فهي شهادة الكنيسة ومدوّنات خبرتها وإيمانها ، كما أنها سرد لأحداث تاريخية وشهادة لوقائع حدثت فعلاً في مكان معيّن وزمن محدَّد . وإذا كنّا نكتشف « بالإيمان » أكثر ممّا نكتشف « بالحواس » فهذا دليل واضح على عدم كفاية الحواس في معرفة الأمور الروحية ، خصوصاً أن ما حدث كان عملاً جبّاراً قام به إلهنا المنقذ ، وتدخلاً إلهياً في مجرى الأحداث التاريخية . لكن يجب ألاّ نفصل بين « الحدث » و« معناه » لأنهما يقدّمان لنا الحقيقة .

بما أن الكنيسة تحفظ الإعلان فهي تفسّره تفسيراً صحيحاً . ولا شك أن الإعلان يُصان بالكلمات المدوّنة ، لكنّ هذه الكلمات لا تستنفد الإعلان كله ، لأن الكلمات البشرية ليست سوى علامات ومدلولات لا تحييها إلاّ شهادة الروح . إننا لا نعني بهذا

إنارة الروح القدس لعدد من البشر في وقت معيَّن ، بل العون الدائم الذي يهبه الروح القدس لكنيسة الله ، « عمود الحق ودعامته » (١ تيمو ٣ : ١٥) . يحتاج الكتاب المقدس إلى تفسير وشرح ، لأن الشيء الجوهري هو رسالة الكتاب لا كلامه . هنا يقوم عمل الكنيسة التي أقامها الله لتشهد دائماً للحقيقة المطلقة وللمعنى الكامل للرسالة ، لأنها تنتمي إلى الإعلان بكونها جسد الرب المتأنس . بل إن نشر الإنجيل والتبشير بكلمة الله ينتميان كلاهما إلى جوهر (esse) الكنيسة التي تعتصم بشهادتها . وما هذه الشهادة رجوعاً إلى الماضي أو تذكراً لأحداث غابرة وحسب ، بل كشف مستمر عن الرسالة المعلنة إلى القديسين والمصونة بالإيمان . فالرسالة تتحقَّق من جديد في حياة الكنيسة حيث يكون المسيح حاضراً كمخلِّص وكرأس لجسده، مكملاً عمله الخلاصي فيها. ولذلك ، لا يُعلن الخلاص في الكنيسة فقط ، بل يتحقَّق فيها ، لأن التاريخ المقدس ما زال مستمراً وعظائم الله باقية . هذه العظائم (magnalia Dei) لا تقتصر على الماضي ، بل يستمر حضورها ووجودها في حياة الكنيسة وبواسطتها في العالم . الكنيسة جزء لا يتجزأ من رسالة العهد الجديد وهي قسم من الإعلان الإلهي وقصة «المسيح التام» («المسيح التام، رأس وجسد»، totus Christus caput et corpus على حد تعبير أوغسطين) والروح القدس. لكنَّ نهاية (telos) الخلاص لم تبرز إلى حيِّز الوجود بعد . إن خبرة الكنيسة وحدها تُبقي العهد الجديد حيّاً ، لأن تاريخ الكنيسة هو قبل كل شيء تاريخ الخلاص . ولذلك تُعلَن وتُثبَّت حقيقة الكتاب بنمو الجسد الذي هو الكنيسة .

تاريخ ومنهج

يجب أن نقبل مباشرة كون الكتاب المقدس صعباً ومختوماً بسبعة أختام . وكلّما مرّ الزمان أصبح أكثر صعوبة . ولكنّ صعوبته لا ترجع إلى أنه مدوّن « بلغة مجهولة » أو إلى احتوائه « كلمات سرّية لا يُسمح لنا بتلاوتها » . فبساطته التامة هي حجر عثار لنا ، لأن أسرار الله موضوعة في قوالب الحياة اليومية عند الإنسان العادي ، حتى إن التاريخ كلّه يظهر بشرياً مثلما كان الرب المتجسد .

الكتاب « موحى به » من الله ، فهو كلمته . لكنّ بحث ماهية الوحي بدقة أمر مستحيل ، لأنه محاط بسر ، بسر مواجهة الله للإنسان . إننا لا نستطيع أن نفهم الطريقة التي سمع بها « قد يسو الله » كلمة سيدهم ، ولا كيفية تعبيرهم اللغوي عمّا أوحى به الله إليهم . وحتى في عملية تعبيرهم الإنساني كان صوت الله معهم . هذه هي معجزة الكتاب وأسراريته : إنه ظهور كلمة الله مدوّنة في لغة بشرية . ومهما كانت الطريقة التي نفهم بها الوحي الإلهي فعلينا ألاّ نغفل عاملاً أساسياً وهو أن الكتاب ينقل إلينا كلمة الله في لغة بشرية . فالله كلّم الإنسان بالفعل ، وهذا يفترض وجود من يسمع الكلمة ويعيها . ولذلك ترتبط « التشبيهية » (anthropomorphism خلع الصفات الإنسانية على الله) بهذا الأمر ، لأنه لا مجال هنا لانزلاق نحو الضعف البشري ، لأن اللسان البشري لا يفقد خصائصه الطبيعية عندما يصير عربة للإعلان الإلهي . فإذا ما أردنا أن تكون كلمة الله مدوّية ، فلساننا يجب أن يبقى لساناً بشرياً . إن الإلهام الإلهي لا يمحو العنصر البشري ، بل

لخّصت الكنيسة رسالة الكتاب المقدّس في دساتير إيمانها وفي طرق أخرى ، فأصبح الإيمان المسيحي منهجاً من القناعات والاعتقادات . وفي منهج كهذا تتضح البنية الداخلية للرسالة الأساسية وتظهر كلّ البنود الإيمانية في علاقاتها المتبادلة . إننا نحتاج إلى منهج للإيمان مثلما نحتاج إلى خارطة في أسفارنا ، ونحتاج إلى ربط المنهج العقيدي بالإعلان الإلهي مثلما ترشدنا الخارطة إلى أرض واقعية . ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الكنيسة لم تفكّر يوماً في أن منهجها العقيدي يقدر أن يحلّ محلّ الكتاب المقدس . بل آمنت أنه يجب حفظهما جنباً إلى جنب . إذن ، عندنا من جهة عرض عام للرسالة الأساسية في إطار منهجي أو في دستور إيمان ، وعندنا من جهة أخرى كلّ المراجع الخاصة التي تشير إلى مراحل معيّنة من مراحل الإعلان. يمكن القول إنه لدينا **المنهج** والتاريخ .

هنا تظهر لنا مشكلة مُهمة وهي إلى أي مدى نقدر أن نضع التاريخ في قالب منهجي ؟ وكيف نستخدم الكتاب المقدس إستخداماً **لاهوتياً**؟ وكيف نستخدم الشواهد المتعدِّدة التي تغطي مئات السنين لرسم شكل واحد؟ يجب أن نتذكر دائماً أن الكتاب واحد ، رغم كونه مجموعة من الأسفار . فحلّ هذه المشكلة يعتمد على فهمنا للتاريخ ورؤيتنا للزمن . والحلّ الأسهل هو محاولة إغفال تعددية الأزمنة وتجاوز الحقبة الزمنية التي وقعت فيها العملية كلّها . هذه التجربة واجهت المسيحية منذ زمن مبكر . فإننا نجدها متأصلة في جذور التفاسير الاستعارية منذ أيام فيلون الإسكندري وبرنابا المنحول (Pseudo-Barnabas) إلى أيام ما بعد الإصلاح

يغيِّر وجهه فقط. فكل « ما يفوق الطبيعة» لا يهدم « ما هو طبيعي » : « ما هو فوق الطبيعة » (hyper physin) لا يعني « ما هو بخلاف الطبيعة » (para physin) . واللغة الإنسانية لا تخون الإعلان الإلهي ولا تقلِّل من شأنه أو تقيِّد قوة كلمة الله . وما دام الإنسان مخلوقاً على صورة الله ومثاله فهو يقدر أن يعبِّر عن كلمة الله بكلماته البشرية بشكل كافٍ وصحيح ، لأن كلمة الله لا تخفت عندما ينطق بها لسان بشري . أمَّا قبول الله مخاطبة الإنسان فقد أكسب الكلمة البشرية قوة وعمقاً جديدين، وأعطاها شكلاً مختلفاً.

وعندما ينفخ الروح في نظام اللغة البشرية يقدر الإنسان أن ينطق بكلام الله وأن يتحدَّث عن العلي، أي يكون «اللاهوت» ممكناً . فاللاهوت (Theologia) هو كلام على الله(Logos peri Theou) . وهو ممكن من خلال الإعلان الإلهي فقط. إنه استجابة بشرية لما تكلَّم به الله أولاً ، وشهادة إنسانية لله الذي كلَّمه ولمن سمع كلمته وحفظها. وهو يدوِّنها ويردِّدها الآن. تبقى طبعاً هذه الاستجابة غير كاملة ، لأن اللاهوت يتكوَّن باستمرار. لكنَّ منطلقه يبقى هو هو : كلمة الله والإعلان. يرجع اللاهوت دائماً إلى الإعلان الإلهي ويشهد له بطرق متعدِّدة: بقوانين الإيمان والعقائد والطقوس والرموز الكنسية. فالكتاب هو بمعنى من المعاني كلمة الله والاستجابة الإنسانية بآن واحد، أي كلمة الله المعبَّر عنها من خلال استجابة الإنسان الإيمانية . لذلك نعثر دائماً على تفاسير بشرية في العرض الكتابي لكلمة الله، لأن هذا العرض يتأثر دوماً بالظروف التي يتكوَّن فيها. فهل يقدر الإنسان أن يفلت من وضعه البشري؟

البروتستانتي ، عند إحياء النزعات الاستعارية . كما واجهت هذه التجربة جميع الصوفيين . لقد نظروا إلى الكتاب كمجموعة من الأمثال المقدَّسة المدوَّنة بأسلوب رمزي خاص . لذلك كانت مهمة التفسير الكشف عن المعاني الخفية والإفصاح عن الكلمة الإلهية التي عُبِّر عنها بأساليب متعدِّدة وأُخفيت تحت حجب مختلفة . أمّا الحقيقة التاريخية والمنظور التاريخي فلا صلة لهما بالأمر . كما أن الملموسية التاريخية عندهم هي إطار تصويري أو خيال شعري ، لأن ما يهمّهم هو المعنى الأبدي . هذه النظرة تحوِّل الكتاب المقدس إلى مصنَّف لأمثال بنّاءة ورموز عظيمة تشير إلى الحقيقة **الأبدية**. أوَليست حقيقة الله هي هي على الدوام وإلى الأبد؟ في هذه الحال يكون البحث في العهد القديم عن شواهد لكل المعتقدات المسيحية البارزة أمراً طبيعياً. فيذوب بذلك كلّ عهد في الآخر وتنطمس ميزاته الخاصة . إن عيوب هذا المنهج التفسيري ومخاطره ظاهرة بوضوح ، لذلك لا تتطلّب دحضاً مطوّلاً . أمّا علاجه فهو تصحيح النظرة التاريخية . فالكتاب **تاريخ** وليس منهجاً إيمانياً ويجب ألاّ يُستعمل «كخلاصة لاهوتية»(Summa Theologiae) . كما أنه ليس تاريخ الإيمان البشري ، بل تاريخ الإعلان الإلهي. لكن المشكلة الأساسية تبقى من غير حلّ وهي : لماذا نحتاج إلى تاريخ ومنهج؟ ولأي سبب حفظتهما الكنيسة معاً ؟ هنا أيضاً الجواب الأسهل هو الأقل إرضاء. وهو أن نزعم بأن الكتاب المقدَّس هو النص الأوحد الذي يعوَّل عليه بالنسبة للإعلان وبأن كلّ ما تبقّى هو تفسير له فقط علماً أنه لا يمكن أن يكون للتفسير السلطان الذي للنص الأصلي. هناك شيء من الحقيقة في هذا الكلام . لكنّ

الصعوبة الحقيقية التي نواجهها هي: لماذا لم تبطل المراحل الحديثة في الإعلان المراحل القديمة؟ وهل نحتاج في عهد المسيح إلى الشريعة والأنبياء؟ وهل تظلّ تحتفظ بالسلطان الذي تتمتّع به الأناجيل وكتابات العهد الجديد الأخرى؟ إنها ما زالت فصولاً أساسية في الكتاب الواحد كما كانت سابقاً، لأنها لم تُدرج في قانون الكتاب المقدَّس كوثائق تاريخية فقط، أو كأسفار تتعلّق بمراحل تاريخية عابرة. وهذا الشيء يصحّ في العهد القديم خاصة: «فإلى أن جاء يوحنا كان هناك نبوءات الأنبياء وشريعة موسى» (متى ١١: ١٣). إذن، لماذا نحتفظ بالشريعة والأنبياء؟ وما هو الاستخدام الصحيح للعهد القديم في كنيسة المسيح؟

أولاً يجب أن نستخدمه استخداماً تاريخياً إلاّ أن هذا التاريخ مقدَّس، لأنه ليس تاريخ قناعات بشرية وتطوراتها، بل تاريخ أعمال الله وعظائمه. فأعمال الله هذه ليست تدخلاً إلهياً عشوائياً في الحياة البشرية، بل أعمال متكاملة قادت الشعب المختار إلى هدف الله السامي، أي إلى المسيح. لذلك نرى الأحداث الأولى تنعكس على الأحداث اللاحقة، لأن هناك استمراراً في العمل الإلهي ووحدة في الهدف والقصد. هذا الاستمرار هو أساس المنهج التفسيري الذي يرتكز على دراسة رموز الكتاب (Typology). فالمصطلحات الآبائية كانت وفيرة في هذا المنهج التفسيري. لكن يبقى التمييز بين منهجين تفسيريين واضحاً، لأن الاستعارة (allegory) منهج تفسيري أيضاً. فيه يسعى المفسِّر إلى البحث في النصوص والمقاطع والجمل وحتى الكلمات ليتوصل إلى المعنى

الخفي الذي يوجد فيها ، « وراء الحرف » . أمّا في منهج « دراسة الرموز » فيسعى إلى شرح الأحداث وتفسيرها دون شرح النص نفسه . ولذلك ما كانت منهجاً فيلولوجياً فقط . بل كانت منهجاً تاريخياً يهدف إلى إبراز التوافق الضمني بين الأحداث في العهدين ، الذي يجب كشفه وتثبيته وتقويمه . إن المفسِّر « الرمزي » لا يسعى إلى بحث الأمور المتشابهة ، لأننا لا نجد لكلّ أحداث العهد القديم «ما يُشبهها» في العهد الجديد ، مع أن بعض الأحداث الأساسية في التدبير القديم كانت صوراً ورموزاً أو «نماذجَ» لأحداث أساسية في العهد الجديد . وكانت نتيجة قصد إلهي لأنها تشير إلى مراحل التدبير الخلاصي الواحد . مارس بولس الرسول نوعاً من هذا التفسير حين قال في غلاطية (٤ : ٢٤) : «في ذلك رمز» (estin allegoroumena Hatina) . هناك غاية واحدة إلهية وراء أفعال الله وقد أُعلنت كلّها في يسوع المسيح . يقول أوغسطين في هذا الصدد : «يجب أن نفتِّش عن السرّ في الفعل نفسه ، وليس في الكلمة فقط» (In ipso facto non solum in dicto,mysterium requirere debemus) (العظة ٢ ، ٦ في المزمور ٦٨) . كان المسيح «سرّ» العهد القديم ، لا لأن موسى والأنبياء «تحدَّثوا» عنه فقط ، بل لأن مجرى التاريخ المقدس كلّه يتّجه إليه . وبهذا المعنى كان تتمّةً لكلّ النبوءات . ولذلك لا نقدر أن نفهم العهد القديم بدقّة أو أن نكشف عن «أسراره» إلاّ على ضوء المسيح ، وقد كُشفت فعلاً بمجيء «المنتظر» . فالمعنى النبوي الحقيقي للنبوءات لا يُرى بوضوح إلاّ بعد أن تتحقق ، لأن النبوءة التي لم تتحقق تظل مبهمة وغامضة (كما هو الحال في سفر الرؤيا الذي تشير نبوءاته إلى ما سيأتي «في النهاية») . هذا لا يعني إضافة

معنى جديد إلى النص القديم ، فالمعنى موجود فيه ، لكننا لا نراه بوضوح. فمثلاً، عندما نماثل في الكنيسة الخادم المتألم في سفر أشعياء بالمسيح المصلوب، فإننا لا «نطبّق» رؤية من رؤى العهد القديم على حدث من أحداث العهد الجديد، إنما نوضح معناها الذي لم يكن ممكناً أن يُفهم بوضوح قبل المسيح. فالذي كان أولاً رؤية (أي «توقّعاً أو حدساً») أصبح الآن واقعاً تاريخياً.

نقطة أخرى مهمة وهي أن « الصوَر » في نظر المشتغل بتفسير الاستعارات ليست سوى انعكاسات للنموذج الأصلي الموجود سابقاً أو وصف « لحقيقة » أزلية مجرَّدة ، أي أنها تدلّ على ما يفوق الزمان . أمّا دراسة الرموز فتتجه إلى المستقبل ، لأن « الرموز » توقعات وتصورات مسبقة لأمور ستحدث في المستقبل . لذلك ، كانت دراسة الرموز منهجاً تاريخياً أكثر منها منهجاً فيلولوجياً، لأنها تفترض وجود حقيقة تاريخية موجّهة من الله وترتبط بفكرة العهد . فيرتبط الماضي والحاضر والمستقبل بالهدف الإلهي الأوحد الذي هو المسيح . لدراسة الرموز إذن معنى خريستولوجي (أي ذو صلة بالكنيسة أيضاً كونها جسد المسيح وعروسه) . لكن من حيث التطبيق لم يُحفظ التوازن الحقيقي بشكل دقيق . فحتى في الاستخدام الآبائي أُفسدت دراسة الرموز كثيراً بانحرافات استعارية وإضافات خارجية خاصة بالعبادة والوعظ. والمهم انه في تقليد الكنيسة الأولى التعليمي الذي يرتبط بإقامة الأسرار حُفظ هذا التوازن باستمرار. هذا هو تقليد الكنيسة، أمّا الانحرافات فنعزوها إلى فضول العلماء الشخصية وتخيُّلاتهم. لقد وعت الكنيسة الأمور

تاريخياً، ولذلك قُرىء الكتاب المقدَّس دائماً في الكنائس مع عرض العقيدة (أي المنهج) لكي يذكِّر المؤمنين بالأسس التاريخية لإيمانهم ورجائهم.

يعتقد أوغسطين أن الأنبياء تكلَّموا على الكنيسة بشكل أوضح من كلامهم على المسيح أي ماسيّا (في المزمور ٣٠ ، ٢ وennaratio ٢ ، مجموعة الآباء اللاتين مين ٣٦ ، ٢٤٤) . كان هذا بمعنى من المعاني أمراً طبيعياً ، لأن الكنيسة كانت موجودة باديء ذي بدء . فإسرائيل، شعب الله المختار وشعب الميثاق، كان كنيسة أكثر منه أمَّة «كالأمم» الأخرى . في الكتاب ـ وفيما بعد ـ استعملت اللفظتان ta ethne وgentes (الأمم) لتصفا الأمميين أو الوثنيين ، بخلاف الشعب الواحد (أو الأمة) الذي كان أيضاً وأساساً كنيسة الله. إن الشريعة أُعطيت لإسرائيل بوصفه كنيسة كي تشمل الحياة «الروحية» و«الزمنية» للشعب ، لأن الوصايا الإلهية تضبط الوجود الإنساني كله وتنظِّمه . وبذلك يكون تقسيم الحياة بين ما هو «روحي» وما هو «زمني» تقسيماً لا أساس له . كان إسرائيل جماعة مؤمنين أقامها الله ، متَّحدة بالشريعة الإلهية والإيمان الحقيقي والطقوس المقدسة والسلطة الكهنوتية . هنا نجد كلّ عناصر التحديد التقليدي للكنيسة . لكنَّ التدبير القديم وجد كماله في التدبير الجديد، عندما أقام الله عهداً جديداً ورفض إسرائيل القديم لقلة إيمانه . وهذا ما جعله يخسر يوم الرب أو يوم الافتقاد . وأتت كنيسة المسيح لتكون الاستمرار الحقيقي الأوحد للعهد الذي أقامه الله قديماً . (فلنتذكر أن لفظتي «الكنيسة» و «المسيح» هما

من أصل عبري . « الكنيسة » هي qahal و « المسيح » يعني Messiah) . فهي إسرائيل الحقيقي بحسب الروح (Kata Pneuma) . وبهذا المعنى رفض القديس يوستينوس رفضاً قاطعاً الفكرة التي تقول إن العهد القديم هو صلة الوصل بين الكنيسة والمجمع اليهودي . فالعكس هو الصحيح في نظره ، ولذلك يجب أن نرفض الادّعاءات اليهودية من أساسها ، لأن عدم إيمانهم بيسوع المسيح جعل العهد القديم لا ينتمي إليهم ، وجعله ملك الكنيسة وحدها . فلا يحق لأي شخص بعد أن يدّعي الانتماء إلى موسى أو الأنبياء ، إذا لم يكن أولاً مع يسوع المسيح . فالكنيسة هي إسرائيل الجديد والوارث الأوحد للوعود القديمة . في هذا الكلام العنيف الذي صرّح به هذا المدافع المسيحي القديم نجد مبدأً تفسيرياً ذا أهمية بالغة وهو أننا يجب أن نقرأ العهد القديم ونفسّره بكونه كتاب الكنيسة وربما يجب أن نضيف الى هذا فنقول انه كتاب عن الكنيسة .

اتّخذ الحق بدلاً من الشريعة ، لأنها وجدت فيه كمالها . ولهذا أبطلت الشريعة ولم يبقَ حفظها واجباً على المهتدين حديثاً . فإسرائيل الجديد كان له دستوره الخاص . وصار هذا الجزء من العهد القديم وكأنه مهجور ، لأنه يرتبط أساساً بالوضع التاريخي - لكن لا بمعنى النسبية التاريخية العامة ، بمقدار ما هو بمعنى التدخل الإلهي والعناية الإلهية . فالرب أوجد الوضع الافتدائي الجديد ودشّنه ، فهو أوْجَدَ وضعاً جديداً في المنظور المقدّس للخلاص . كلّ ما انتمى إلى الحالة السابقة فَقَدَ معناه ، وإذا ما احتفظ بهذا المعنى فكسابق تصوّر فقط. حتى إننا لا نستثني الوصايا العشر من هذه

القاعدة لأن «الوصية الجديدة» قد نسختها. والآن يجب أن نستخدم العهد القديم من خلال علاقته بالكنيسة فقط. ففي التدبير القديم اقتصرت الكنيسة على أمّة واحدة. أمّا في التدبير الجديد فأُبطلت الفوارق القومية وزال التفريق بين اليوناني واليهودي وصار الجميع واحداً في المسيح الواحد. وبكلام آخر، لا يجوز أن نُبعد بعض أجزاء العهد القديم التي تتعلّق بحياة الكنيسة، ولكن لا يحق لنا في الوقت ذاته أن نجعل منها نماذج كتابية لحياة الشعوب الزمنية. فإسرائيل القديم كان كنيسة مؤقتة، لكنه لم يكن نموذجاً للأمم.

طبعاً، إننا نقدر أن نتعلّم الشيء الكثير من الكتاب المقدس عن العدالة الاجتماعية التي كانت جزءاً من رسالة الملكوت الآتي، وعن التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي عند اليهود عبر العصور. وقد تكون هذه الأمور عوناً لنا في مناقشاتنا الاجتماعية. لكن لا يجوز أن نجد في الكتاب المقدس وخاصة العهد القديم نموذجاً مثالياً ودائماً للتنظيم السياسي والاقتصادي في عصرنا هذا أو في أي عصر آخر. ولعلّنا نتعلّم أموراً كثيرة من التاريخ العبري، لكنها تبقى درساً تاريخياً، وليس درساً لاهوتياً، لأن الكتاب ليس مرجعاً للعلم الاجتماعي أو العلم الفلكي. فالدرس الاجتماعي الأوحد الذي نأخذه منه هو حقيقة الكنيسة التي هي جسد المسيح. لذلك لن نقول إن الاستناد إلى الكتاب في الأمور «الدنيوية» هو «شاهد كتابيّ»، لأن «الشواهد الكتابية» هي في الأمور اللاهوتية فقط. هذا لا يعني عدم وجود توجيهات وإرشادات في الكتاب، لأنَّ بحثاً من هذا النوع لا يمكن أن يُعتبر «استعمالاً لاهوتياً» للكتاب المقدس.

ولعلَّ أمثولات التاريخ العبري القديم لا تفوق أمثولات الشعوب

الأخرى. إذن، يجب أن نميِّز بكثير من الانتباه، الوقتي (المرتبط بحالة معيَّنة) عن الدائم في الميثاق القديم (وعلينا قبل كل شيء أن نتجاوز حدوده القومية)، وإلاَّ فإننا نقع في خطر إغفال ما هو جديد في الميثاق الجديد. وعلينا في العهد الجديد أن نميِّز بوضوح الوجهين التاريخي والنبوي، لأن موضوع الكتاب الرئيسي هو المسيح وكنيسته، وليس الأمم والمجتمعات ولا السماء والأرض. كان إسرائيل القديم رمزاً للجديد الذي هو الكنيسة الجامعة، وليس رمزاً لأي أمة معيَّنة. فشمولية الخلاص ألغت الإطار القومي لكنيسة العهد القديم. وصارت هناك بعد المسيح «أمة» واحدة، الأمة المسيحية (genus christianum) - وبتعبير قديم «أمة ثالثة» (tertium genus) - أي الكنيسة شعب الله الأوحد. وكل وصف قومي آخر لن يجد ضمانة كتابية له. فالفروقات القومية تنتمي إلى نظام الطبيعة، لكنها لا تتعلق بنظام النعمة.

الكتاب المقدس كامل وتام، لكنَّ التاريخ المقدس لم يكتمل بعد. فقانون الكتاب يحوي سفر الرؤيا النبوي، وهذا دليل على أن هناك ملكوتاً سيأتي واكتمالاً سيتحقَّق. ففي العهد الجديد إذاً نبوءات، كما في العهد القديم، بل ان كيان الكنيسة كلّه نبوي بمعنى من المعاني، لكنَّ للمستقبل معنى مختلفاً « بعد مولد المسيح » (post Christum natum). إن التوتر بين الحاضر والمستقبل يأخذ في كنيسة المسيح معنى وصفة غير اللذين اتخذهما في التدبير القديم لأن المسيح لا ينتمي إلى المستقبل فقط، بل إلى الماضي أيضاً وبالتالي إلى الحاضر. هذا المنظور الانقضائي له أهمية بالغة لفهم

الكتاب بشكل صحيح . بل يجب أن نفحص كل « مبادىء » التفسير و«قوانينه» من خلال هذا المنظور . لكن علينا أن نتجنّب خطرين كبيرين :

أولاً : إننا لا نقدر أن نقول بوجود تشابه دقيق بين العهدين ، لأن « الوضع الميثاقي » الجديد يختلف جذرياً عن القديم ، فصلة الواحد بالآخر كصلة « الصورة » بـ «الحقيقة» . والفكرة التي تسود الشرح الكتابي عند الآباء تدور حول كون كلمة الله تكشف عن نفسها باستمرار وبمختلف الوسائل في العهد القديم بمجمله. لكن يجب ألاّ نضع هذه **الظهورات الإلهية** (theophanies) على مستوى تجسد الكلمة وحجمه ، خوفاً من أن يتحوّل حدث الخلاص العظيم إلى ظل استعاري . « فالرمز » ليس سوى « ظل » أو صورة . ففي العهد الجديد نجد الفعل نفسه ، لأنه أكثر من « صورة » عن الملكوت الآتي . فهو في جوهره حقل للإنجازات الإلهية .

ثانياً : من السابق لأوانه أن نتحدَّث عن « الانقضائية المحقّقة » (realized eschatology) . فالانقضاء (eschaton) لم يأت بعد والتاريخ المقدَّس لم ينته إلى الآن . لذلك نفضِّل عبارة « الانقضائية المدشَّنة » (inaugurated eschatology) ، لأنها تصف بكل دقة تحليل الكتاب المقدس، ألا وهو أن الحدث الحاسم في الإعلان الإلهي وقع في الماضي . « الحاسم » (أو « الجديد ») قد دخل التاريخ ، وإن كانت المرحلة الأخيرة لم تحدث . في العهد

الجديد ما عدنا في عالم الرموز ، بل في عالم الحقيقة ، ولكن تحت علامة الصليب . الملكوت دُشِّن ، لكنه لم يتحقق كلياً . إن قانون الكتاب الثابت نفسه يرمز إلى إنجاز . فالكتاب المقدس أُغلق ، لأن كلمة الله تجسَّد ، وأصبح مرجعنا شخصاً حيّاً وليس كتاباً . مع هذا يحتفظ الكتاب المقدس بسلطانه ليس فقط كمصنَّف عن الأحداث الماضية ، بل كمؤلف نبوي مليء بالإشارات إلى المستقبل والنهاية .

ما زال تاريخ الفداء المقدس مستمراً حتى يومنا الحاضر ، لأنه تاريخ الكنيسة التي هي جسد المسيح . والروح ـ المعزِّي يقيم فيها دائماً . لكننا لا نقدر أن نجد منهجاً كاملاً للإيمان المسيحي ، لأن الكنيسة ما زالت في محجتها . أمَّا الكتاب فقد احتفظت به الكنيسة كمصنَّف تاريخي يذكِّر المؤمنين بطبيعة الإعلان الإلهي الفاعل « مرَّات كثيرة وبمختلف الوسائل » (عبر ١ : ١) .

الفصل الثالث

جامعية الكنيسة (*)

الاتحاد الإلهي - الإنساني والكنيسة

انتصر المسيح على العالم ، ونصره هو في خلق الكنيسة ، لأنه وضع في فراغ التاريخ البشري وفقره وضعفه ومعاناته أسس « الكائن الجديد » . الكنيسة هي عمل المسيح على الأرض وهي صورة حضوره ومقامه في العالم . فعندما انحدر الروح القدس في يوم الخمسين على الكنيسة التي مثّلها آنذاك الاثنا عشر والمجتمعون معهم ، دخل العالم كي يسكن بيننا وكي يكون عمله فعّالاً فينا أكثر منه فيما مضى : «ما كان الروح أُعطي حتى الآن»[1] . لقد انحدر الروح مرّة انحداراً دائماً . وهذا سرّ عظيم لا يُسبر غوره . وبما أن الروح يقيم دائماً في الكنيسة ، فإننا نقتني فيها روح التبني[2] ، ونصبح أخصّاء الله عندما نبلغ الروح ونقبله . ففي الكنيسة يكتمل خلاصنا ويتقدّس الجنس البشري ويتغيّر وجهه ويحصل على التأله (theosis) .

«لا خلاص خارج الكنيسة» (Extra Ecclesiam nulla salus).كل القوة القاطعة لهذا القول هو في الترداد الذي يوجد

(*) كُتب هذا المقال عام ١٩٣٤ . وحواشيه موجودة في آخر الفصل، صفحة ٦٨ .

فيه . لا خلاص خارج الكنيسة ، لأن **الخلاص هو الكنيسة**.
فالخلاص إعلان عن الطريق القويم لكل من يؤمن باسم المسيح . وهذا الإعلان يوجد في الكنيسة فقط ، ففيها ، أي في جسد المسيح وفي الجسم (التعضّي organism) الإلهي ـ الإنساني ، يتمّ باستمرار سرّ التجسد ، سرّ اتحاد « الطبيعتين » . في تجسد الكلمة يتمّ ملء الإعلان الإلهي والإنساني على حد سواء . يقول القديس ايريناوس : « صار ابن الله ابناً للإنسان ، لكي يصير الإنسان ابناً لله »[٣] ، لأنه لم يُعلن في المسيح ، الإله ـ الإنسان ، معنى الوجود الإنساني وحسب ، بل إنه بلغ غايته . ففيه بلغت الطبيعة الإنسانية كمالها وتجدّدت وأُعيد بناؤها وخلقها . والمصير الإنساني وصل إلى هدفه وصارت الحياة الإنسانية « مستترة مع المسيح في الله »[٤] على حد تعبير بولس الرسول . بهذا المعنى يكون المسيح « آدم الأخير »[٥] والإنسان الحقيقي ، الذي فيه مقياس الحياة الإنسانية وحدودها . فإنه قام من بين الأموات « بكراً للراقدين »[٦] ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين الآب . فكان مجده مجداً للوجود البشري ، لأنه دخل وهو إنسان المجد الأزلي ودعا الجميع لكي يقيموا معه وفيه . « ولكن الله بواسع رحمته وفائق محبته لنا أحيانا مع المسيح بعدما كنّا أمواتاً بزلاتنا . فبنعمة الله نِلْتُم الخلاص ، وفي المسيح يسوع أقامنا معه وأجلسنا في السماوات »[٧] . هنا يكمن سرّ الكنيسة بكونها جسد المسيح . الكنيسة هي **الملء** (to pleroma) ، أي الإنجاز والاكتمال[٨]. بهذه الطريقة يفسر الذهبي الفم كلمات الرسول ، فيقول : « تكون الكنيسة ملء المسيح مثلما يكون الجسد ملء الرأس والرأس ملء

الجسد. أنظر أيّ ترتيب يستخدم بولس. . . لأنه يقول الملء. **فمثلما يكتمل الرأس بالجسد هكذا يتألف الجسد من كل الأعضاء ويحتاج إلى كلٍّ منها**. أنظر كيف جعل المسيح نفسه **محتاجاً إلى جميع الأعضاء**، لأننا لو لم نكن أعضاء كثيرين، أي لو لم يكن بعضنا يداً وبعضنا رجلاً وبعضنا أعضاء أخرى **لما اكتمل الجسد كلُّه**. **إذن**، الجسد يكتمل بجميع أعضائه. ونحن عندما نكون متحدين بعضاً ببعض ومتلاصقين يكتمل الرأس ويصبح الجسد كاملاً»[٩]. يكرِّر الأسقف ثيوفانس شرح الذهبي الفم فيقول: «تكون الكنيسة ملء المسيح، مثلما تكون الشجرة ملء الحبَّة. فكل ما هو موجود في الحبَّة على نحو مكثَّف يكتمل نموّه في الشجرة. . . الله تام في ذاته وكليّ الكمال، لكنه لم يجتذب إلى نفسه الجنس البشري اجتذاباً نهائياً. فالجنس البشري يتحد به تدريجياً، وبهذا يعطي كمالاً جديداً إلى عمله فيبلغ الإنجاز التام»[١٠].

الكنيسة هي في حدِّ ذاتها الملء، واستمرار للإتحاد الإلهي ـ الإنساني واكتماله. وهي الجنس البشري الذي يتجدَّد ويتغيَّر وجهه. ومعنى هذا التجدد أن الجنس البشري يصبح في الكنيسة واحداً، في «جسد واحد»[١١]. فحياة الكنيسة وحدة واتحاد، لأن جسدها يتماسك بالأوصال و«ينمو»[١٢] بوحدة الروح وبوحدة المحبة. عالم الكنيسة هو عالم الوحدة الداخلية والعضوية، وحدة الجسم الحي ووحدة الكيان العضوي. الكنيسة هي اتحاد، لا لأنها واحدة وفريدة، بل لأنها تعيد في كيانها اتحاد الجنس البشري

المفكَّك . **هذه الوحدة تؤلِّف جماعيَّة** (Sobornost) **الكنيسة وجامعيتها** (Catholicity) . ففي الكنيسة ترتفع الإنسانية إلى مقام آخر ، وتبدأ حياتها بنمط جديد وتصبح الحياة الجديدة الحقة والكاملة والجامعة ممكنة « في وحدة الروح برباط السلام »[١٣] . فيبدأ وجود جديد ومبدأ جديد للحياة:« ليكونوا واحداً فينا ، أيها الآب مثلما أنت فيَّ وأنا فيك . . . ليكونوا واحداً مثلما أنت وأنا واحد »[١٤].

هذا هو سرّ إعادة الاتحاد النهائي الذي هو على صورة اتحاد الثالوث الأقدس والذي يتحقَّق في حياة الكنيسة وبنيتها . **إنه سر الجماعيّة** (Sobornost) **وسر الجامعية** .

الميزة الداخلية في الجامعية

يغيب عن الجامعيَّة المفهوم الكمّي أو الجغرافي ، لأن الجامعيَّة لا تتوقَّف أبداً على مدى انتشار المؤمنين في العالم . فمسكونية الكنيسة نتيجة وإظهار لها ، وليست سبباً أو أساساً لها . أي أن انتشار الكنيسة الواسع هو سمة خارجية وأمر غير ضروري بكل ما في هذه الكلمة من معنى . فالكنيسة كانت جامعة ، حتى عندما كانت الجماعات المسيحية جزراً منعزلة في بحر الوثنية وعدم الإيمان . وستبقى جامعة حتى انتهاء الزمان ، عندما يظهر سرّ « الارتداد » وعندما تتقلَّص الكنيسة لتصير مرة أخرى « قطيعاً صغيراً » : « أيجد ابن الإنسان إيماناً على الأرض يوم يجيء ؟ »[١٥] . يقول المتروبوليت فيلاريت في هذا الصدد : « إذا ما ارتدَّت مدينة أو منطقة عن إيمان

الكنيسة العالمية ، فإن الكنيسة ستبقى من غير ريب جسداً كاملاً غير منتقص ولا فانٍ »[١٦] . فجامعيَّة الكنيسة لا تُقاس بمدى انتشارها العالمي ، لأن لفظة Katholiki التي تشتق من kath olou تعني بالدرجة الأولى الاكتمال الداخلي لحياة الكنيسة . إننا نتحدَّث هنا عن **الإكتمال** وليس عن **المشاركة** ، وفي أي حال إننا لا نتكلَّم على المشاركة الاختباريَّة . فلفظة kath olou لا ترادف لفظة kata pantos لأنها لا تنتمي إلى مستوى الحواس أو إلى مستوى الاختبار ، بل إلى المستوى الكياني والمفهوم الذاتي ، لأنها لا تصف الظواهر الخارجية ، بل الجوهر نفسه . نجد هذه الألفاظ مستخدمة بهذا المعنى في العصور التي تسبق المسيح ابتداء من سقراط . فإذا دلَّت الجامعيَّة على المسكونيَّة أيضاً فإنها بكلّ تأكيد لا تدلّ على مسكونيَّة اختبارية ، بل على مسكونيّة مثالية . أي إنها تشير إلى المشاركة في الأفكار وليس إلى المشاركة في الوقائع . عندما استعمل المسيحيون الأوَّلون عبارة « الكنيسة الجامعة »(Ekklesia Katholiki) ما عنوا بها كنيسة ذات انتشار عالمي . والحق ، أن هذه العبارة أظهرت أرثوذكسية الكنيسة وحقيقة « الكنيسة العظمى » ، لأنها تغاير روح الانشقاق الطائفي وروح التخصصية ، وتوضح فكرة الكمال والطهارة . هذه الفكرة عبَّر عنها بقوة القديس إغناطيوس الإنطاكي عندما قال : « حيثما يكون الأسقف فهناك يجب أن تكون الجماعة ، كما أنه حيث يسوع المسيح ، فهناك الكنيسة الجامعة »[١٧] . هذه العبارات تعبِّر عن الفكرة نفسها التي ترد في إنجيل متى : « فأينما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي ، كنت هناك بينهم »[١٨] . فلفظة « الجامعيَّة » تعبِّر عن سرّ الاجتماع

(Mystirion tis sinakseos) . يفسّر القـديس كيرلّس الأورشليمي عبارة «الكنيسة الجامعة» الواردة في دستور الإيمان وفقاً لتقليد كنيسته فيقول إن عبارة « كنيسة » تعنـي « اجتماع الـكل في شركة واحـدة » ولـذلك تسمّـى « اجتماع » (ekklesia) ، وإنهـا تسمّى « جامعة » لأنها منتشرة في العالم كلّه ولأنهـا تخضـع الجنس البشري إلى البرّ والحـق ، ولأن كلّ العقائـد تعلّم فيها بصـورة «**شاملة، وكاملة**، وجامعة »(katholikos kai anelipos) ، ولأنها تعالج وتشفي «جميع أنواع الخطايا»[١٩] . هنا تُفهم الجامعيَّة أيضـاً كصفة داخلية. لكن لفظة Catholica استُعملت في الغرب لتشـير إلى « الكونية » أثناء الصراع ضد الدوناتيين ، حتى تقـاوم الاتجـاه المحلّي والجغرافي عندهم[٢٠] . وفي الشرق أيضاً أصبحت فيما بعـد مرادفة لكلمة « المسكونيَّة » . لكن هذا الترادف جعل معناها في آخر الأمر محدوداً وأقل فاعليَّة ، لأنه يلفت النظر إلى الشـكل الخارجـي دون المضمون الداخلي . غير أن الكنيسـة ليسـت جامعـة بسبب امتدادها الخارجي أو على كل حال ليس فقط لهذا السبب ، بل لأنها كيان يجمع الجميع تحت كنفه . الكنيسة ليست جامعة لأنها تجمع كلّ أعضائها إلى اتحاد واحد وتجمع كلّ الكنائس المحلّية فقط ، بل لأنها جامعـة في أكثر أقسامهـا صغـراً وفي كل عمـل أو حدث في حياتها . **فطبيعتها** جامعة ونسيج جسدها جامع . هي جامعة لأنها جسد المسيح الواحد ، ولأنها الوحدة في المسيح والوحدة في الروح القـدس ، ووحدتهـا هذه هي الـكمال الأسمـى . ومقياس هذه الوحدة الجامعة هو « أن جماعة المؤمنين كانوا قلبـاً واحـداً وروحـاً واحدة »[٢١] . وحيثما يكن الأمر مخالفاً لهذا الشيء تصبـح حياتهـا

محدودة . لذلك يجب أن يحصل الائتلاف الكياني للأشخاص في جسد المسيح حتى يزول الانغلاق والتمييز بين « ما لي » و « ما لك » .

فنموّ الكنيسة يتحقّق في نموّ الميزة الداخلية الجامعيَّة للكنيسة وفي « اكتمال الجميع »: « لتكون وحدتهم كاملة »[٢٢] .

تغيير وجه الشخصية

إن لجامعيَّة الكنيسة وجهين : وجهاً موضوعياً ووجهاً ذاتياً . **موضوعياً**، تدل جامعيَّة الكنيسة على وحدة الروح : « نحن كلّنا قبلنا المعموديَّة بروح واحد لنكون جسداً واحداً »[٢٣] . فالروح القدس الذي هو روح محبة وسلام لا يجعل الأفراد المنعزلين واحداً فقط ، بل يكون في نفس كلّ واحد مصدر سلام داخلي وكمال . **ذاتياً** ، تدلّ على أن الكنيسة وحدة حياة ، وأخوَّة أو شركة ، ووحدة حب ، و « حياة مشتركة » . وما صورة الجسد الواحد سوى وصيَّة محبة : « فبولس يطلب منّا محبة كهذه ، محبة تشدّ الواحد إلى الآخر إلى حدٍّ يجب فيه **ألاّ ينفصل الواحد عن الثاني فيما بعد** ... أي يطلب أن يكون اتحادنا كاملاً ، مثل اتحاد أعضاء الجسد الواحد »[٢٤] . الجديد في وصيَّة المحبة المسيحية هو أن نحب قريبنا مثلما نحب **أنفسنا** . وهذا أمر أسمى من أن نضع قريبنا على مستوى مساوٍ لنا وأن نعتبره كائناً مماثلاً لنا ، أي أن نرى أنفسنا في الآخر ، في المحبوب ، وليس في أنفسنا ... هنا تقع حدود المحبة ، لأن المحبوب هو « أنا آخر » ، أنا عزيزة على القلب أكثر من الذات . في

المحبة نندمج لنكون شخصاً واحداً : « ففي هذه المحبة لا يبقى المحب والمحبوب شخصين ، بل يصيران شخصاً واحداً »[٢٥] . إن المحبة المسيحية الحقيقية ترى في كل واحد من إخوتنا « المسيح نفسه» . وهذا يتطلَّب انكاراً للذات واحتفاظاً بالشخصية . وهذا لا يتحقق إلاَّ في تغيير النفس وانفتاحها «الجامع» . تُعطى وصيَّة « الجامعيَّة » لكل إنسان مسيحي ، فيكون مقياس الجامعيَّة مقياساً لقامته الروحيَّة . فالكنيسة جامعة في كل فرد من أفرادها ، لأن الجامعيّة الكلية لا تُبنى إلاَّ على جامعيَّة الأعضاء ، ولأن مجموعة كبيرة من الأفراد لا تكون أخوَّة واحدة ، إذا انغلق كلّ فرد على ذاته . الوحدة لن تكون ممكنة إلاَّ عن طريق المحبة الأخوية المتبادلة عند جميع الإخوة . فالرؤية التي ظهرت فيها الكنيسة برجاً قيد الإنشاء تعبرِّ بقوة عن هذه الفكرة (راجع الراعي هرماس) . هذا البرج يُبنى بحجارة مختلفة ترمز إلى المؤمنين الذين هم « الحجارة الحيّة »[٢٦] . عندما شُيِّد البرج انتظمت الحجارة كلّها ، لأنها كانت ملساء ومنسجمة ومتناسقة ، حتى أصبحت أطرافها غير مرئية . ولذلك ظهر البرج وكأنه قد شُيِّد من حجر واحد . وهذا رمز الوحدة والاكتمال . إننا نلاحظ أن الحجارة المربَّعة الملساء وحدها تصلح لهذا البناء ، أمَّا الحجارة الأخرى النيِّرة لكن المستديرة فلم يفد منها البناء ، لأنها كانت لا ينتظم بعضها مع بعض. ولذلك وضعت على مقربة من الحائط لأنها غير مناسبة (mi armozontes) .[٢٧] « فالاستدارة » في الرمزية القديمة كانت إشارة إلى الانعزال وإلى الاكتفاء والرضا بالذات (teres atque rotundus) . فروح الرضا بالذات يعيقنا عن دخول الكنيسة . أولاً ، يجب أن يكون الحجر

أملس حتى يكون ملائماً لحائط الكنيسة ، أي يجب أن ننكر أنفسنا حتى نتمكّن من ان نلتحق بجامعيّة الكنيسة . ويجب أن نسيطر على أنانيتنا ونكتسب فكراً جامعاً حتى نستطيع الدخول إلى الكنيسة . ففي اشتراكنا الكامل فيها يتحقق التغيير« الجامع» **لوجه الشخصية الإنسانية** .

لكنّ نكران الذات لا يعني القضاء على الشخصية وذوبانها في الجماعة ، لأن الجامعيّة لا تقوم على مبدأ جسداني أو جماعي . **فنكران الذات يوسّع مدى شخصيتنا، حتى نضمّ الجماعة الى ذاتنا ونضعها في أنانتنا، وهكذا تشابه وحدتنا وحدة الثالوث المقدس** . إن الكنيسة بكونها جامعة تصبح صورة مخلوقة عن الكمال الإلهي . ولقد تحدّث آباء الكنيسة بعمق كبير عن هذا الموضوع . في الشرق تحدّث القديس كيرلّس الإسكندري وفي الغرب القديس إيلاريون[٢٨] . أمّا في اللاهوت الروسي المعاصر فتحدّث المتروبوليت أنطوني على نحو ملائم فقال : « إن وجود الكنيسة لا يقارَن بأي شيء آخر على الأرض ، لأننا لا نجد على الأرض اتحاداً ، بل نجد انفصاماً . في السماء وحدها هناك ما يشبهها ، لأن الكنيسة وجود كامل وفريد (unicum) على الأرض . لذلك لا نقدر أن نحدّد هذا الوجود بفكرة نستقيها من حياة هذا العالم . هي صورة عن الثالوث الأقدس ، صورة يكون فيها الكثيرون واحداً . لماذا يكون هذا الوجود جديداً وغير مفهوم عند الإنسان القديم ، مثلما يكون وجود الثالوث الأقدس ؟ لأن الوجود الشخصي في وعيه الجسماني سجين ذاته ومختلف كلياً عن أية شخصية أخرى »[٢٩].

« يجب على المسيحي أن يحرِّر نفسه **وفقاً لحجم التطور الروحي** الذي بلغه ، وأن يميِّز بين الأنا واللاأنا ، وأن **يبدِّل بصورة جذرية الخصائص الأساسية للوعي الذاتي الإنساني** » :[٣٠]. في هذا التغيير يكون التجديد « الجامع » للفكر .

ان للوعي الذاتي وجهين، وجهاً فردياً منعزلاً ووجهاً جامعياً فالجامعيّة لا تنكر الوجود الشخصي ، والوعي الجامع لا علاقة له بعرق أو بقومية، وليس وعياً مشتركاً ولا وعياً جماعياً أو عاماً أو الـ «Bewusstsein ueberhaupt» التي تكلَّم عليها الفلاسفة الالمان . الجامعيَّة لا تتحقّق بالقضاء على الشخصية الحيَّة أو بالانتقال إلى عالم الكلمة المجرَّد. فهي **اتحاد واقعي في الفكر والشعور**، وأسلوب أو وضع من الوعي **الذاتي** الذي يرتفع إلى «مستوى الجامعيَّة». وهي «نهاية» (telos) الوعي الذاتي الذي يتحقَّق بالنموّ الخلاَّق ، لا بمحق للشخصية . في التحوّل الجامع تكتسب الشخصية قوة للتعبير عن وعي الجميع وعن حياتهم . وهذا لا يتمّ بطريقة غير شخصية، بل بفعل بطولي خلاَّق. يجب ألاَّ نقول: «إن كلّ فرد في الكنيسة **يبلغ** مستوى الجامعيَّة»، بل: «**إنه قادر على بلوغه ومن واجبه أن يبلغه ، وإنه مدعو إلى ذلك** ». ولكن لا يبلغ كلّ إنسان هذا المستوى. أمَّا الذين بلغوه فنسمِّيهم آباء ومعلِّمين. فمنهم لا نسمع المجاهرة الشخصية بالإيمان فقط، بل نسمع شهادة الكنيسة ، لأنهم يكلِّمونا من كمالها الجامع ومن كمال الحياة الممتلئة بالنعمة.

المقدَّس والتاريخي

الكنيسة هي وحدة الحياة المواهبية ، أمَّا مصدر هذه الوحدة

فمحتجب في سرّ العشاء الربّاني وفي سرّ يوم الخمسين الذي هو النزول الفريد لروح الحق إلى العالم . **فالكنيسة إذن رسولية**، لأنها خُلقت وخُتمت بالروح القدس في الاثني عشر . والتعاقب الرسولي هو خيط روحي سرِّي يصل الملء التاريخي لحياة الكنيسة باكتمال جامع . هنا نرى أيضاً وجهين : الوجه الموضوعي الذي هو التعاقب السرّي غير المنقطع والاستمرار الهيرارخي. فالروح القدس لا ينحدر على الأرض مرة تلو المرة، بل يقيم في الكنيسة التاريخية «المنظورة» وينفخ فيها ويرسل أشعته إليها. هذا هو ملء اليوم الخمسيني وجامعيّته.

أمّا الوجه الذاتي فهو الوفاء للتقليد الرسولي ، أي العيش وفق هذا التقليد الذي هو عالم حيّ وحامل الحقيقة. هذا هو مطلب أساسي ومبدأ للفكر الأرثوذكسي، لأنه يفترض إنكار الانفصالية الفردية ويلحّ بقوة على الجامعيّة. إن الطبيعة الجامعة للكنيسة تُرى بكل حيويّة في كون خبرة الكنيسة تنتمي إلى كل العصور . ففي حياة الكنيسة ووجودها يتمّ تخطي الزمن والسيطرة عليه بشكل سرِّي ، أو ، إذا جاز التعبير ، يبقى الزمن في **توقف تام** . وهذا لا يعود إلى قوة الذاكرة التاريخية أو إلى تخيُّل يقدر أن « يتجاوز حاجزي المكان والزمان » ، بل إلى قوة النعمة التي تجمع في وحدة الحياة الجامعة ما فصلته الجدران التاريخية . فالوحدة في الروح تجمع بطريقة سرِّية قاهرة للزمن جميع المؤمنين في كل العصور . وهي تظهر وتتجلّى في خبرة الكنيسة وخاصة في خبرتها في سرّ الشكر ، لأن الكنيسة هي

الصورة الحيَّة للأبدية في الزمن . فالزمن لا يقدر أن يوقف خبرة الكنيسة وحياتها . والسبب ليس في استمرارية تدفُّق النعمة الذي يفوق الشخص فقط ، بل في الدمج الكامل والجامع لكلّ ما كان موجوداً في الملء السرِّي للزمن الحاضر . لذلك لا يقدِّم تاريخ الكنيسة تغييراً متعاقباً فقط ، بل وحدة وتماثلاً . بهذا المعنى الاشتراك مع القديسين هو « شركة القديسين » (communio sanctorum) . والكنيسة تعرف أنها وحدة العصور كلِّها وأنها تبني حياتها على هذه الشركة . فهي لا تفكر في الماضي وكأنه قد عبر وولّى ، بل على أنه أُنجز وتمَّ وهو موجود في الملء الجامع لجسد المسيح الواحد. والتقليد الكنسي يعكس هذا الانتصار على الزمن . إن التعليم من التقليد أو بالأحرى التعليم «**في التقليد**» ، تعليم من ملء خبرة الكنيسة التي تقهر الزمن ، والتي يقدر أن يتعرَّف إليها كلّ عضو في الكنيسة وأن يملكها وفقاً لقياس رجولته الروحية، ولنموِّه الجامع ، أي أننا نتعلَّم من التاريخ مثلما نتعلَّم من الإعلان. فولاؤنا للتقليد ليس ولاء لأزمنة ماضية ولسلطان خارجي، بل ارتباط حيّ بملء خبرة الكنيسة . إذن، العودة إلى التقليد لا تكون بحثاً تاريخياً، لأن التقليد لا يحصره علم آثار الكنيسة، ولأنه ليس شهادة خارجية يمكن أن يقبلها كل إنسان لا ينتمي إلى الكنيسة. الكنيسة وحدها هي الشاهد الحيّ للتقليد. ونحن نقبله ونحسّ به كحقيقة لا تقبل الشك من داخل الكنيسة فقط، فهو شهادة للروح ولإعلانه غير المنقطع وبشارته. ما التقليد سلطة خارجية تاريخية لأعضاء الكنيسة الأحياء، بل هو صوت الله الأبدي المستمر، أي إنه صوت الأزلية لا

صوت الماضي فقط. فالإيمـان لا يجـد أساسـه في أمثـولات الماضي ووصاياه فقط، بل في نعمة الروح القدس الذي يحمل الشهادة الآن وإلى أبد الآبدين.

يقول خومياكوف: «لا الأفراد ولا مجموعاتهم ضمن الكنيسة حفظوا التقليد أو كتبوا أسفار الكتاب المقدّس، بل روح الله الذي يحيا في جسد الكنيسة كلّه»[٣١]. «موافقة الماضي» نتيجة لولائنا لهذا «الكل» وتعبير عن ثبات الخبرة الجامعة وسط أزمنة متغيّرة. يجب أن نعيش في الكنيسة، وأن نعي حضور الرب الواهب نعمته فيها، وأن نحسّ بتنفس الروح القدس فيها حتى نقبل التقليد ونفهمه. وعندما نقبل التقليد نقبل بالإيمان ربنا الذي يقيم بين المؤمنين، لأن الكنيسة جسده الذي لا ينفصل عنه. ولذلك لا يكون الولاء للتقليد **موافقة** للماضي فقط، بل بمعنى من المعاني **تحرُّر منه** مثلما نتحرر من قياس خارجي شكلي. التقليد هو أولاً مبدأ تجدّد ونموّ، **وليس فقط** مبدأ **للمحافظة** على القديم والدفاع عنه، ولا مبدأ للنضال من أجل إعادة الماضي، بحيث يكون الماضي مقياساً للحاضر. هذا المفهوم يرفضه التاريخ نفسه ووعي الكنيسة أيضاً. التقليد **سلطان للتعليم** (potestas magisterii) **وسلطان للشهادة للحق**. فالكنيسة لا تشهد للحق بالتذكّر أو بكلام الآخرين، بل بخبرتها الحيّة المستمرّة وبملئها الجامع... هذا هو «تقليد الحقيقة» (traditio veritatis) الذي تحدّث عنه القديس إيريناوس[٣٢]. التقليد عنده يرتبط «بموهبة الحق الأصيلة» (charisma veritatis certum)[٣٣]، «وتعليم الرسل» ما كان مجرّد مثل ثابت

يجب أن نعيده ونقلّده وكأنه ينبوع للحياة ووحي يبقى إلى الأبد من دون أن ينفد. فالتقليد سكنى الروح المستديمة لا تذكّر للكلام فقط. فهو مبدأ قائم على المواهب وليس مبدأ تاريخياً.

الخطأ هو أن نقيِّد «مصادر التعليم» بالكتاب والتقليد وأن نفصل الكتاب عن التقليد وكأن التقليد مجرَّد شهادة شفويّة أو تعليم الرسل. فكلاهما أُعطيا في الكنيسة وقُبلا بملء قيمتهما المقدَّسة ومعناهما، لأنهما يحويان حقيقة الإعلان الإلهي التي تعيش في الكنيسة. لكنَّ الكتاب والتقليد لا يستنفدان خبرة الكنيسة هذه، بل إنها تنعكس فيهما فقط. ففي الكنيسة وحدها يحيا إذاً الكتاب ويُعلن من دون أن يجزأ ويصير نصوصاً متفرِّقة ووصايا وأمثالاً، اي إن الكتاب أُعطي في التقليد، لكنه لا يُفهم وفق أحكام التقليد فقط، وكأنه تدوين للتقليد التاريخي أو للتعليم الشفهي، لأنه يحتاج إلى تفسير. فهو مُعلَن في اللاهوت. وهذا يصبح ممكناً من خلال خبرة الكنيسة الحيّة فقط. لا نقدر أن نقول إن الكتاب المقدس يتمتع باكتفاء ذاتي، لا لأنه ناقص أو غير تام أو غير دقيق، بل لأنه في جوهره لا يدَّعي أنه هكذا. لكن نقدر أن نقول إن الكتاب نظام أوحى به الله أو أيقونة الحق وليس الحق نفسه. والغريب أننا غالباً ما نضع حداً لحرية الكنيسة ككل من أجل توسيع حرية المسيحيين، أي إننا ننكر ونحدّ الحرية المسكونية والجامعة للكنيسة باسم الحرية الفردية، فنقيِّد حرية الكنيسة بمقياس كتابي ابتغاءَ تحرير الوعي الفردي من المتطلبات الروحية التي تفرضها خبرة الكنيسة. هذا رفض للجامعيَّة وتهديم للوعي الجامع. وهذا

هو خطأ الإصلاح البروتستانتي . يقول دين اينج بدقة عن المصلحين البروتستانت : « وُصفت عقيدتهم بأنها رجوع إلى الإنجيل بروح القرآن »(٣٤) . عندما نعلن أن الكتاب مكتف بذاته نجعله عرضة لتفاسير غير موضوعية وكيفيَّة ونفصله عن مصدره المقدس . فقد أُعطيناه في التقليد ، وهو مركزه الحيوي والمتبلور . إن الكنيسة التي هي جسد المسيح تتقدَّم الكتاب سرياً ، لأنها أكمل منه . وهذا الأمر لا يقلِّل من شأن الكتاب ولا يجعل صورته قاتمة ، لكن المسيح لم يعلن الحقيقة في التاريخ فقط، لانه ظهر وما زال يكشف عن نفسه لنا بثبات في الكنيسة التي هي جسده وليس في الكتاب فقط. في أيام المسيحيين الأوائل لم تكن الأناجيل المصدر الأوحد للمعرفة ، لأنها كانت غير مدوَّنة بعد . لكنَّ الكنيسة عاشت وفق روح الإنجيل ، بل إن الإنجيل نفسه برز إلى الوجود في الكنيسة عن طريق سرّ الشكر. فمن مسيح سرّ الشكر تعرَّف المسيحيون إلى مسيح الأناجيل . وهكذا صارت صورته حيَّة عندهم .

هذا لا يعني أننا نجعل الكتاب مصنَّفاً يناقض الخبرة ، بل يعني أننا نجعلهما واحداً مثلما كانا منذ البدء . يجب ألاَّ نفكر في أن كل ما قلناه ينكر التاريخ ، لأننا نعترف بالتاريخ بكل واقعيته المقدَّسة . فنحن لا نقدِّم خبرة دينية ذاتية تناقض الشاهد التاريخي الخارجي ، ولا وعياً سرياً فردياً ، ولا خبرة لمؤمنين منعزلين ، بل خبرة حيَّة كاملة للكنيسة الجامعة وللخبرة الجامعة وللحياة الكنسية . هذه الخبرة تشمل الذاكرة التاريخية أيضاً ، فهي ممتلئة من التاريخ . وما هذه الخبرة تذكراً لأحداث قديمة فقط ، بل رؤية لما تمَّ واكتمل ورؤية للانتصار

السرِّي على الزمن ورؤية للجامعيَّة في كل زمان . الكنيسة تعرف عدميَّة النسيان . لذلك تصل خبرتها التي تهب النعمة إلى كمالها في ملئها الجامع .

هذه الخبرة لا يستنفدها الكتاب أو التقليد الشفوي أو التحديدات (الإيمانية)، ويجب ألاّ يستنفدها، ولا يمكن أن تستنفد، لأن الكلمات والصورَ يجب أن تتجدَّد في خبرتها، لا في «نفسانيات» (psychologisms) الشعور الذاتي، بل في خبرة الحياة الروحية . هذه الخبرة مصدر لتعليم الكنيسة . لكن لا تبدأ كلّ الأشياء في الكنيسة من أيام الرسل. وهذا لا يدلّ على أنه أُعلنت أمور «مجهولة» عند الرسل وأن كلّ ما هو متأخر يقلّ شأناً وإقناعاً. فكلّ شيء أعطاه الله وأعلنه منذ البدء. ففي يوم الخمسين اكتمل الإعلان ولذلك لن يقبل أي اكتمال آخر يوم الدينونة ويوم تحقيقه الأخير. إن الإعلان الإلهي لم يتَّسع والمعرفة لم تزد. فالكنيسة اليوم لا تعرف المسيح أكثر مما كانت تعرفه في أيام الرسل. لكنها تشهد لأمور أكثر. وفي تحديداتها (الإيمانية) تصف الأمر نفسه من دون تغيير، لكن تبرز دائماً في الصورة التي لا تتغيَّر ملامح جديدة. لكن الكنيسة لا تعرف الحقيقة بصورة أقل أو بطريقة مختلفة عن معرفتها لها في الأيام القديمة. فوحدة الخبرة هي الولاء للتقليد. أمّا الولاء للتقليد فلم يمنع آباء الكنيسة عن «خلق أسماء جديدة» (كما قال القديس غريغوريوس النزينزي) عندما كان ذلك ضرورياً للحفاظ على الإيمان الذي لا يتبدَّل. فكلّ ما قيل بعد ذلك كان من الملء الجامع، وهو مساوٍ في قيمته وقوته لكلّ ما نُطق به في البدء. وإلى يومنا هذا

بقيت خبرة الكنيسة محفوظة ومثبَّتة في العقيدة دون أن تُستنفد. فهناك أمور كثيرة لا تثبِّتها الكنيسة في العقيدة، بل في الليتورجيا ورمزية الأسرار وفي التعابير الصورية التي تستعمل في الصلوات والاحتفالات والأعياد السنوية. إن الشهادة الليتورجية شرعية كالشهادة العقيدية. وأحياناً تكون ملموسية الرموز أكثر وضوحاً وحيوية من أي مفهوم منطقي، كما توحي صورة الحمل الرافع خطيئة العالم.

تخطىء النظرة اللاهوتية التي تدعو إلى الاكتفاء بالحد الأدنى من الأشياء (minimalism) والتي تريد انتقاء التعاليم والخبرات الكنسية « الأكثر أهمية ووثوقاً وارتباطاً » . فهذا طريق خاطىء وطرح غير سليم للمسألة . طبعاً ، لم تكن كلّ الأنظمة التاريخية في الكنيسة لها أهمية متساوية، ولم تكن كلّ امورها التجريبية مقدّسة. فهناك أمور كثيرة تاريخية فقط. لكننا لا نملك مقياساً خارجياً لتمييزها، لأن مناهج النقد التاريخي الخارجي لا تكفي. فمن داخل الكنيسة فقط نقدر أن نميِّز **التاريخي** وأن نميِّز **المقدَّس** . من داخلها نرى ما هو « جامع » وصالح لكلّ الأجيال وما هو مجرَّد «رأي لاهوتي» أو حتى حدث تاريخي عَرَضي . فالأهمّ في حياة الكنيسة هو كمالها وملء جامعيَّتها. وفي هذا الملء هناك حرية أكبر ممَّا في التحديدات الشكلية التي تقدِّمها النظرة التي تريد الاكتفاء بالحد الأدنى . ففي هذه النظرة نفقد أهمّ الأشياء أي الاستقامة والكمال والجامعيَّة .

أعطى مؤرخ كنسي روسي تحديداً ناجحاً جداً للصفة الفريدة

التي تتحلّى بها خبرة الكنيسة فقال إن الكنيسة لا تعطينا منهجاً ، بل مفتاحاً ، لا تعطينا خارطة لمدينة الله ، بل طريقة لدخولها . وقد يضلّ المرء طريقه ، لأنه لا يملك خارطة ، لكنه يرى كلّ الأمور مباشرة وبواقعية وبلا وسيط . أمّا مَن درس الخارطة فقط فجازف بالبقاء خارجاً من دون أن يجد شيئاً . (٣٥)

نقائص القانون الفكنندياني

تبقى الصيغة الشهيرة التي قدّمها فكنديوس الليرنسي (Vincent of Lerins) في وصفه الطبيعة الجامعة لحياة الكنيسة غير دقيقة . فالصيغة تقول : « ما آمن به الجميع في كلّ مكان وزمان » (Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est) .
أولاً ، إننا لا نعرف بوضوح إذا كان هذا المقياس تجريبياً أم لا . فإذا كان تجريبياً ثبت أنه خاطىء ، لأنه عن أي «جميع» (omnes) يتحدّث ؟ وهل يجب أن نسأل جميع المؤمنين عن إيمانهم ، وحتى الذين لا يحسبون أنفسهم سوى مجرّد مؤمنين ؟ في جميع الأحوال يجب أن نقصي ضعفاء الإيمان والمشككين والثائرين على الإيمان . لكن هذا القانون لا يعطينا أي مقياس للتمييز والاختيار . فالكثير من الخلافات تُثَار حول الإيمان ، وأكثر منها حول العقيدة . فكيف نفهم عبارة « الجميع » (Omnes) ؟ ألا نكون متهوّرين إذا ما عالجنا كلّ الأمور المشكوك فيها وفق الصيغة التي نسبت خطأً إلى أوغسطين ، أي إذا تركنا القرار « للحرية في الأمور المشكوك فيها » (in dubiis libertas) . في الواقع ، نحن لا نحتاج إلى أن نسأل جميع المؤمنين ، لأن مقياس الحق تشهد له في أكثر الأحيان

الأقلية . والكنيسة الجامعة قد تجد نفسها في يوم من الأيام « قطيعاً صغيراً» ولعلّ اللاارثوذكسيي الفكر سيكونون أكثر عدداً من الارثوذكسيين. وقد ينتشر الهراطقة «في كل مكان»(ubique) وتنكفىء الكنيسة إلى خلفية التاريخ وتنسحب إلى الصحراء. وهذا ما حدث أكثر من مرة في التاريخ ، وما زالت امكانية حدوثه قائمة. ونقول بدقة إن في القانون الفكنندياني نوعاً من الحشو والتكرار. فلفظة «الجميع» (omnes) يجب أن نفهمها وكأنها تشير إلى الأرثوذكسيين. في هذه الحالة يفقد هذا المقياس أهميته، إذ نكون قد عرَّفنا «الذات» (idem) «عن طريق الذات»(per idem). وعن أية ديمومة وعن أي حضور كليٍّ يتحدَّث هذا القانون؟ وبِمَ ترتبط لفظتا «المكان» (ubique) ، و«الزمان» (semper) ؟ هل ترتبطان بخبرة الايمان أم بالتحديدات الايمانية التي تشير إليها؟ في الحالة الأخيرة تكون هذه الصيغة خطيرة، لأنها تخفّض الايمان الى حدّه الأدنى ولأن التحديدات العقيدية لا تفي بمقتضيات «المكان» (ubique) و« الزمان» (semper) بدقة.

فهل يكون التقيُّد بحرف الكتابات الرسولية ضرورياً ؟ يبدو أن هذا القانون فرضية للتبسيط التاريخي ولبدائية ضارّة ، أي إنه يجب أن لا نبحث عن مقاييس خارجية وشكلية للجامعيَّة ولا نفسرِّها بموجب شمولية تجريبية . إن التقليد القائم على المواهب شامل لأنه يضمّ كل أنواع « المكان » و « الزمان » ويوحِّد « الجميع » ، لكن قد لا يقبله الجميع عملياً . في جميع الأحوال يجب أن لا نبرهن حقيقة المسيحية عن طريق «قبول الجميع» (أو

الإجماع) (per consensum omnium) ، لأن « الإجماع » لا يُثبت عادةً الحقيقة . فتكون هذه العملية بمثابة حالة نفسيّة حادة تحتلّ مكاناً في الفلسفة أكثر من اللاهوت.

بل إن الحق نفسه هو المقياس الذي نقوِّم به أهمية «الرأي العام». يقدر عدد قليل من الناس، ربما بعض المعترفين بالإيمان فقط، أن يعبِّروا عن الخبرة الجامعة، وهذا يكفي. ونقول بالتحديد إننا لا نحتاج إلى اجتماع عام ومسكوني، ولا إلى اقتراح أو تصويت، ولا حتى إلى «مجمع مسكوني» لكي نعبِّر عن الحقيقة الجامعة ونعترف بها. فالكرامة المقدّسة للمجمع لا تكون في عدد الأعضاء الذين يمثِّلون كنائسهم فيه. فقد يظهر مجمع «عام» كبير نفسه انه مجمعٌ لصوصي او مجمعٌ مرتدّ عن الإيمان. وفي أكثر الأحيان يبطله «شتات الكنيسة» (ecclesia sparsa) بمعارضته الصامتة . فعدد الأساقفة (numerus episcoporum) لا يحلّ المشكلة. إن الوسائل التاريخية والعمليَّة للاعتراف بتقليد مقدس وجامع قد تكون عديدة، ومنها دعوة المجامع المسكونية ،إلى الانعقاد، ولكنَّها ليست الوسيلة الفريدة . هذا القول لا يشير إلى عدم ضرورة عقد المجامع والمؤتمرات ، فلعلّ الأقلية تحمل في كثير من الأحيان لواء الحق أثناء انعقاد المجمع ، والأهم هو ان الحقّ يُعْلن في الكنيسة حتى من دون أن يلتئم أي مجمع. وكثيراً ما تحمل آراء آباء الكنيسة ومعلِّمي المسكونة قيمة روحية أكبر من تحديدات بعض المجامع. فهذه الآراء لا تحتاج إلى إثبات أو إلى «إجماع» بل إنها المقياس وأداة البرهان. ولذلك تشهد الكنيسة لها بقبولها (receptio) الصامت. وأهميتها الكبرى هي في الجامعيَّة الداخليَّة، لا في شمولية تجريبية. نحن لا نقبل آراء الآباء

كخضوع شكلي لسلطان خارجي، بل لأنها الدليل الداخلي على حقيقتها الجامعة . إن جسد الكنيسة كلّه له حقّ إثبات الأمور، بل له واجب **الشهادة** لصحتها . بهذا الروح كتب البطاركة الشرقيون منشور عام ١٨٤٨ وقالوا إن «الشعب نفسه» (o laos) ، **أي** جسد الكنيسة، هو «المدافع عن الدين» (hyperaspistis tis thriskias).
وقبل صدور هذا المنشور قال المتروبوليت فيلارت في كتابه عن التعليم المسيحي، عندما أجاب عن هذا السؤال: «هل في التقليد المقدَّس كنز حقيقي؟» فقال: **«إن الله يبني كلّ المؤمنين المتحدين جميعاً عبر الأجيال بواسطة تقليد الإيمان المقدس ليكونوا كنيسة واحدة . وهذه الكنيسة هي الكنز الحقيقي للتقليد المقدس أو عمود الحقيقة وقاعدته كما قال بولس الرسول»**.[٣٦]

إن قناعة الكنيسة الأرثوذكسية بأن **الشعب بمجمله**، أي جسد المسيح ، هو « المدافع » عن التقليد والدين لا تقلّل أبداً من قوة التعليم المعطاة للإكليروس . فهذه القوة المعطاة لهم هي وظيفة من وظائف الملء الجامع في الكنيسة . فهي قوّة تثبّت الإيمان وتوطّد التعبير عنه والنطق به وتقوّي خبرة الكنيسة التي حُفظت في الجسد كلّه.فالتعليم الذي يبشّر به الإكليروس هو فم الكنيسة: «إننا نركن إلى كلام كلّ المؤمنين ، لأن روح الله ينفخ في كلّ واحد منهم»[٣٧].
لقد أُعطي لهم وحدهم أن يعلّموا «بسلطان»، لأنهم لم ينالوا هذه القوة من جمهور المؤمنين، بل من رئيس الكهنة يسوع المسيح عندما وُضعت عليهم الأيدي. لكنّ هذا التعليم تُعْرَف حدوده في تعبير

الكنيسة كلّها. فالكنيسة مدعوة لأن تشهد لهذه الخبرة التي لا تُستنفد، لأنها رؤية روحية. يجب على الأسقف في الكنيسة (episcopus in ecclesia) أن يكون معلّماً، لأنه تسلّم سلطان التكلّم باسم القطيع. والقطيع تسلّم حق التكلّم من خلال الأسقف. وعلى الأسقف أن يحتضن كنيسته وأن يظهر خبرتها وإيمانها، حتى يحقّق هذا الأمر. وعليه أن لا يتكلّم من عنده، بل باسم الكنيسة «وعبر إجماعها» (ex consensu ecclesiae). وهذا القول يناقض الصيغة الفاتيكانيّة التي تقول: «من ذاته لا من إجماع الكنيسة»(exsese, non autem ex consensu ecclesiae) .

إن الأسقف لا يتلقّى قوة التعليم من رعيته، بل من المسيح عبر التعاقب الرسولي. لكن أُعطيت له قوة الشهادة للخبرة الجامعة التي لجسد الكنيسة. فهو يلتزمها، ولذلك يحتكم المؤمنون إلى تعليمه فيما يخص مسائل الإيمان. أمّا واجب الطاعة فيزول عندما ينحرف الأسقف عن القاعدة الجامعة، فللشعب حقّ اتّهامه، وحتى حقّ خلعه.[٣٨]

حرية وسلطة

في الكنيسة الجامعة تزول الثنائية المؤلمة وينتفي التوتّر القائم بين الحرية والسلطة، لأن السلطة الخارجية غير موجودة في الكنيسة. فالسلطة لا تقدر أن تكون مصدراً للحياة الروحية، لذلك تلجأ

السلطة المسيحية إلى الحرية والإقناع عوضاً عن الإكراه، لأن الإكراه يبطل الوحدة الحقيقية في الفكر والقلب. لكنَّ هذا لا يدلُّ على أن كلّ شخص قد تلقّى حرية غير محدودة في التعبير عن رأيه الشخصي. «فالآراء الشخصية» يجب ألاَّ تكون موجودة في الكنيسة ولا يمكنها أن توجد فيها. وكلّ عضو في الكنيسة يواجه مشكلة مزدوجة. أولاً، يجب أن يسود ذاته وأن يحرِّرها من حدوده النفسية وأن يرفع مستوى وعيه إلى ملء القياس «الجامع». ثانياً، يجب أن يفهم ويتحسَّس روحياً الاكتمال التاريخي لخبرة الكنيسة. إن المسيح لا يُعلن عن نفسه لأفراد منعزلٍ بعضهم عن بعض، ولا يقتصر عمله على توجيه مصيرهم الشخصي. فهو لم يأت إلى الخراف المبعثرة، بل إلى الجنس البشري بأجمعه. وهكذا يتمّ عمله في ملء التاريخ، أي في الكنيسة.

كلّ التاريخ مقدّس في معنى من معانيه، لكن تاريخ الكنيسة مأساوي أيضاً. فالجامعيَّة أُعطيت للكنيسة ولذلك كانت مهمتها الأولى أن تحقِّقها. الحقيقة لا تُدرك من دون ألم وجهاد، لأن تجاوز الذات والأخصّاء ليس أمراً سهلاً. والشرط الأول في البطولة المسيحية هو الانسحاق أمام الله وقبول إعلانه. وقد أعلن الله عن نفسه في الكنيسة. هذا هو الإعلان النهائي الذي لا يزول. فالمسيح لا يُعلن نفسه لنا في عزلتنا، بل في علاقتنا الجامعة وفي اتحادنا. وهو يكشف عن نفسه ويُعلن أنه آدم الجديد ورأس الكنيسة ورأس الجسد. لذلك يجب أن ندخل حياة الكنيسة بتواضع وثقة وأن نحاول أن نكتشف أنفسنا فيها. ويجب أن نؤمن بأن ملء المسيح هو

فيها وأن على كل واحد منّا أن يواجه صعوباته وشكوكه. لكننا نرجو ونؤمن بأن هذه الصعوبات ستنحلّ بجهد جامع موحَّد وبطولي وبعمل جريء. وكلّ عمل من أعمال الإلفة والوئام ممرّ نحو تحقيق الملء الجامع للكنيسة. وهذا يكون مرضياً في عيني الرب: «فأينما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، كنت هناك بينهم». [٣٩]

حواشي الفصل الثالث

(١) يوحنا ٧ : ٣٩.
(٢) رو ٨ : ١٥.
(٣) ضد الهراطقة ٣، ١٠، ٢.
(٤) كولو ٣ : ٣.
(٥) ١ كور ١٥ : ٤٥.
(٦) ١ كور ١٥ : ٢٠ - ٢٢.
(٧) أفسس ٢ : ٤ - ٦.
(٨) أفسس ١ : ٢٣.
(٩) العظة ٣، ٢ في تفسير الرسالة إلى أهل أفسس (مجموعة الاباء اليونانية، مين ٦٢، ٢٦).
(١٠) تفسير الرسالة إلى أهل أفسس، الجزء الثاني ص ٩٣ - ٩٤. أنظر أيضاً:
J. A. Robinson, St. Paul's Epistle to the Ephesians, P. 44-45, I, 403.

(١١) أفسس ٢ : ١٦.
(١٢) كولو ٢ : ١٩.
(١٣) أفسس ٤ : ٣.
(١٤) يوحنا ١٧ : ٢١ - ٢٣.
(١٥) لو ١٨ : ٨.
(١٦) «آراء وتصريحات فيلارت متروبوليت موسكو فيما يخص الكنيسة الأرثوذكسية في الشرق»، بيترسبرغ، ١٨٨٦، ص ٥٣.
(١٧) إغناطيوس الإنطاكي، الرسالة إلى أهل إزمير، ٨ : ٢.
(١٨) متى ١٨ : ١٩ - ٢٠.

(١٩) التعليم الديني (الكاتيشيزم) ١٨ : ٢٣ (مجموعة الآباء اليونانية ، مين ٣٣ ، ١٠٤٤ .

(٢٠) راجع :

Pierre Batiffol, Le Catholicisme de St. Augustin, I, Paris 1920, p. 212.

«نذكر أن لفظة «جامعة» استعملت لتصف الكنيسة العظيمة ضد الهراطقة... وهذه اللفظة أوجدها غالباً الشعب وظهرت في الشرق في القرن الثاني. فسعى مجادلو (tractatores) القرن الرابع الى أن يجدوا لها معنى اشتقاقياً علمياً وأرادوا أن تكون تعبيراً عن الكمال المطلق لإيمان الكنيسة إمّا لكونها لا تحابي وجوه الناس ولا المراكز ولا الثقافة أو أخيراً وخاصة لأنها منتشرة في العالم بأسره من أطرافه إلى أطرافه. وأغوسطين لا يعترف إلاّ بهذا المعنى الأخير». راجع :

Bishop Lightfoot, St Ignatius, II, London 1889, p. 319 .

إن تاريخ الاستعمال المسيحي والقبول المسيحي للفظتي ـ ekklesia catholiki و catholicos في عدة مواضع يستحق دراسة دقيقة ، لأننا لا نجد أبحاثاً خاصة في هذا الموضوع . وفي المقالات الروسية نقدر أن نرجع إلى المقالة القيّمة للإستاذ موريتوف M.D. Muretov في ملحق كتابه «الصلوات اليهودية القديمة المنسوبة إلى القديس بطرس» رغم أنها لا تستنفد الموضوع ورغم أنها غير معصومة من الخطأ. أنظر أيضاً:

Bishop Lightfoot, St. Ignatius, II, London 1889, p. 310.

(٢١) أعمال ٤ : ٣٢ .

(٢٢) يو ١٧ : ٢٣ .

(٢٣) ١ كور ١٢ : ١٣ .

(٢٤) القديس يوحنا الذهبي الفم ، العظة ١١ ، ١ في تفسير الرسالة إلى أهل أفسس (مجموعة الآباء اليونانية مين ٦٢ ، ٧٩) .

(٢٥) العظة ٣٣ ، ٣ في تفسير رسالةكورنثس الأولى (مجموعة الآباء اليونانية ، مين ٦١ ، ٢٨٠) .

(٢٦) ١ بطر ٢ : ٥ .

(٢٧) هرماس الراعي ، الرؤية الثالثة ٢ ، ٦ ، ٨ .

(٢٨) للاطلاع على الاقتباسات الآبائية المنظّمة والمفسرة أنظر :

E. Mersch, S. J., Le Corps Mystique du Christ, Etudes de Théologie Historique, T. 1-2, Louvain 1933.

(٢٩) المطران أنطونيوس كرابوفيتسكي ، « الفكرة المناقبية في عقيدة الكنيسة » ، مجموعة أعماله ، الجزء الثاني ، بيترسبرغ ١٩١١ ، ص ١٧ - ١٨ .

(٣٠) المرجع نفسه « الفكرة المناقبية في عقيدة الثالوث الأقدس » ، ص ٦٥ .

(٣١) روسيا والكنيسة الإنكليزية ، ص ١٩٨ .

(٣٢) ضد الهراطقة ١ ، ١٠ ، ٢ .

(٣٣) المرجع نفسه ٤ ، ٢٦ ، ٢ .

(٣٤) راجع :

Very Rev. W. R. Inge, The Platonic Tradition in English Religious Thought (1926), p. 27.

(٣٥) ب. مليورنسكي ، « محاضرات في تاريخ الكنائس المسيحية القديمة » ، « مجلة السائح الروسي» ، ١٩١٠ ، عدد ٦ ، ص ٩٣١ (بالروسية) .

(٣٦) ١ تيمو ٣ : ١٥ .

(٣٧) القديس بولينوس اسقف نول ، الرسائل ، ٢٣ ، ٢٥ (مجموعة الآباء اللاتين ، مين ٦١ ، ٢٨١) .

(٣٨) للحصول على تفسير أكثر أنظر مقالتي « عمل الروح القدس في الإعلان » في مجلة « المشرق المسيحي » ٥ ، ١٣ ، عدد ٢ (١٩٣٢) و « سر العنصرة » في مجلة « اخوية القديس ألبان والقديس سرجيوس » رقم ٢٣ (١٩٣٤) .

(٣٩) متى ١٨ : ٢٠ .

الفصل الرابع

الكنيسة : طبيعتها ومهمتها (*)

الفكر الجامع

يتعذّر علينا أن نبدأ الكلام بإعطاء تحديد رسمي للكنيسة ، لأنه لا يقدر أيّ تحديد أن يدَّعي السلطان العقيدي ، ولأنه لا يوجد أيّ تحديد عند آباء الكنيسة وفي مقررات المجامع المسكونية . وفي الملخصات العقيدية التي وُضعت أحياناً في الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية وعلى الأخص في القرن السابع عشر ، والتي تُنعت خطأً «بكتب اللاهوت الدستوري» لا نجد أي تحديد للكنيسة ، باستثناء الاستشهاد بعبارة دستور الإيمان التي تتعلّق بالكنيسة وإضافة بعض التفاسير إليها . لكنَّ قلة التحديدات الرسمية لا تشير إلى تشويش في الأفكار أو غموض في الآراء . فآباء الكنيسة لم يهتموا كثيراً بعقيدة الكنيسة ، لأن حقيقتها المجيدة كانت ظاهرة أمام رؤيتهم الروحانية . إن المرء لا يحدِّد ما هو واضح في ذاته ، مما يفسِّر غياب فصل خاص بالكنيسة في كلّ العروض الأولى للعقيدة

(*) كُتب هذا المقال عام ١٩٤٨ .

المسيحية ، عند أوريجنس والقديس غريغوريوس النيصصي وحتى عند القديس يوحنا الدمشقي. يعتقد عدد من الباحثين المعاصرين الأرثوذكسيين والكاثوليك أن الكنيسة نفسها لم تحدِّد طبيعتها وجوهرها . فروبرت جروش يقول: «إن الكنيسة نفسها لم تحدِّد حتى اليوم طبيعتها»[1] . ويرى بعض اللاهوتيين أكثر من ذلك فيدَّعي عدم إمكانية وجود أي تحديد لها[2] . فلاهوت الكنيسة ما زال في الصيرورة (im Werden) والتكوّن .[3]

واليوم يبدو أنه على المرء أن يتجاوز النزاع اللاهوتي المعاصر ، لكي يبلغ ثانية المنظور التاريخي الواسع ، ولكي يستعيد « الفكر الجامع » الحقيقي الذي يحوي خبرة الكنيسة التاريخية في محجتها خلال العصور . وعليه أن يعود من غرفة الصف إلى الكنيسة المصلِّية وأن يستبدل، على الأقل، لغة اللاهوت المدرسية بلغة الكتاب التصويرية والمجازية. فلعلّه يقدر أن يصف طبيعتها وأن يصوِّرها أكثر من أن يحدِّدها فعلياً. فهو يقدر أن يفعل هذا من داخل الكنيسة فقط. ولعلَّ هذا الوصف مقنع لابناء الكنيسة فقط. فالسرّ لا ندركه إلاَّ بالإيمان.

الحقيقة الجديدة

إن اللفظة اليونانية «ekklesia » (كنيسة) التي اتخذها المسيحيون الأوائل للدلالة على الحقيقة الجديدة التي أدركوا أنهم شركاؤها ، تفترض فهماً دقيقاً جداً لما كانت عليه الكنيسة . فهذه اللفظة التي تبنَّاها المسيحيون تحت تأثير استخدامهم للترجمة

(١) راجع الحواشي في آخر الفصل، صفحة ٩٠.

السبعينية تؤكد أولاً الاستمرار العضوي بين العهدين ، لأن الوجود المسيحي قد فُهم من خلال المنظور المقدَّس للإعداد المسياني ولتحقيقه (عبرانيين ١ : ١ - ٢) . وهذا المنظور يتضمَّن لاهوتاً محدَّداً عن التاريخ . فالكنيسة هي إسرائيل الحقيقي والشعب المختار حديثاً و« النسل المختار والكهنوت الملوكي والأمة المقدَّسة والشعب الذي اقتناه الله »(١ بطر ٢ : ٩) . بل هي البقيَّة المؤمنة والمختارة من الشعب القديم الذي لم يستجب لربه(٤) . فكلّ شعوب الأرض من يونانيين وبرابرة اقتطعهم الله وطعَّم بهم شعبه الجديد (هذا هو الموضوع الرئيسي في رسالتي القديس بولس إلى رومية وغلاطية ، أنظر كذلك الفصل الثاني من رسالته إلى اهل أفسس) .

تحمل لفظة « ekklesia » (كنيسة) التي هي ترجمة للّفظة العبرية « Qahal » تشديداً خاصاً في العهد القديم على الوحدة الاساسية للشعب المختار ، إذ إنه مقدّس بجملته . فهذه الوحدة تأصّلت في سرّ الاختيار الإلهي أكثر منها في واقع الملامح « الطبيعية » . وهذا التشديد لم يثبت إلاَّ عبر تأثير الاستعمال الهلّيني لهذه اللفظة التي تدلّ عادة على اجتماع أسياد الشعب في المدينة وعلى اللقاء العام لجميع المواطنين القانونيين . عندما طُبّقت هذه اللفظة على الوجود المسيحي الجديد احتفظت بمدلولها القديم . فالكنيسة كانت الشعب والمدينة بآن واحد ، لكن التشديد وُضع على وحدة المسيحيين العضوية .

منذ البدء كانت المسيحية توحِّد الناس حقًّا لتجعلهم جماعة واحدة . فحتى يكون الإنسان مسيحياً عليه أن ينتمي إلى جماعة .

لا يقدر أحد أن يكون مسيحياً بمفرده وكفرد منعزل ، بل « مع الإخوة » وفي « شركة معهم » : «Unus christianus- nullus christianus » (مسيحي واحد ـ لا مسيحي) . فالقناعة الشخصية وحدها أو حتى طريقة العيش وحدها لا تجعلان المرء مسيحياً، لأن الوجود المسيحي يتطلّب اندماجاً في الجماعة، اي في الجماعة الرسولية، وفي مشاركة الاثني عشر ورسالتهم. «فالجماعة» المسيحية جمعها وأقامها يسوع المسيح نفسه «أثناء حياته في الجسد»، وأعطاها على الأقل قواماً وبنية مؤقتين عندما دعا الاثني عشر الذين أطلق عليهم لقب «الرسل» أو لقب « السفراء »[٥]. «فإرسال» الاثني عشر لا يكون مهمة فقط، بل يكون تفويضاً، لأنه أعطاهم معه «القوة» (مرقس ٣: ١٥، متى ١٠: ١، لوقا ٩: ١). ولمّا أقام الاثني عشر «شهوداً» للرب (لوقا ٢٤: ٤٨، أعمال ١: ٨) استحقوا وحدهم أن يصونوا استمرار الرسالة المسيحية وحياة الشركة. إذن، كانت المشاركة في حياة الرسل السمة الأولى «لكنيسة الله» في أورشليم (أعمال ٢: ٤٢، Koinonia) .

المسيحية هي « الحياة المشتركة » . ولذلك يجب على المسيحيين أن يعتبروا أنفسهم « إخوة » (وكانت هذه اللفظة من أسمائهم الأولى) وأعضاء في جماعة واحدة تربطهم مودّة حارّة . فكان الإحسان العلامة الأولى والبرهان الأول لهذه الشركة العضوية . ونحن استحققنا ان نقول: إن المسيحية شركة وتعاون وأخوّة ووحدة «ومجتمع ودّ»(coetus fidelium). إن وصفاً كهذا يعون لنا في البدء، لكنه يتطلّب توضيحاً، لأنه يفتقر إلى أمر مهمّ. فعلى المرء أن يسأل :

علامَ تقوم هذه الوحدة وهذه الشركة ؟ وفيمَ تتأصل ؟ وما هي تلك القوة التي تجمع وتوحِّد الناس ؟ هل هذه القوة غريزة اجتماعية فقط ، أم قوة للتلاحم الاجتماعي ؟ هل هي دافع شعوري أو قوة أخرى للتجاذب الطبيعي ؟ هل تقوم هذه الوحدة على إجماع في الآراء ، أم على تماثل في النظريات والقناعات ؟ وخلاصة القول ، هل الجماعة المسيحية ، أي الكنيسة ، هي مجرَّد مجتمع إنساني ؟ لا شك أن شهادة العهد الجديد الواضحة تنقلنا إلى مستوى يفوق المستوى البشري ، لأن المسيحيين لا يتَّحدون فيما بينهم فقط ، بل **يتَّحدون أولاً في يسوع المسيح** . وهذه الوحدة مع المسيح هي التي تجعل اتحاد الناس ممكناً «**فيه**» . فمركز هذه الوحدة هو **الرب** والقوة التي تحققها هي **الروح** . إن المسيحيين ينضمُّون إلى هذه الوحدة بالقصد الالهي وإرادة الله وقوته ، فوحدتهم تنحدر من العلاء . إنهم واحد في المسيح مثل الذين وُلدوا فيه حديثاً «متأصلين راسخين فيه» (كولوسي ٢ : ٧) ومثل الذين قبلوا «المعمودية بروح واحد ليكونوا جسداً واحداً» (١ كور ١٢ : ١٣) . أسَّس الله كنيسته بيسوع المسيح ربنا لتكون «خليقته بالماء والكلمة» . إذن ، ما هي مجتمع بشري ، بل «مجتمع إلهي» ، ولا هي جماعة «من هذا العالم» ، مشابهة لجماعات بشرية أخرى ، بل جماعة مقدَّسة لا تنتمي أساساً إلى «هذا العالم» ولا إلى «هذا الدهر» ، بل إلى «الدهر الآتي» .

ينتمي المسيح نفسه إلى هذه الجماعة كرأس لها ، لا كسيِّد ورب فقط . وهو لا يكون فوق الكنيسة أو خارجها ، فالكنيسة **هي فيه** . وما الكنيسة مجرَّد جماعة تؤمن بالمسيح وتسير على خطاه أو وفقاً

لوصاياه ، بل الجماعة التي تقيم فيه والتي يقيم هو فيها بالروح القدس . اختار اللهُ المسيحيين و«ولدهم من جديد»وأعاد خلقهم، لكنه لم يعطهم نمطاً جديداً فحسب، إنما أعطاهم مبدأً جديداً: الحياة الجديدة في المسيح بالروح القدس. إنهم «شعب خاص»، «اقتناه الله لنفسه». والنقطة الأساسية هي أن الجماعة المسيحية أي الكنيسة (ekklesia) ، تؤلِّف شركة في الأسرار (communion sacris) و«شركة في المقدَّسات» أي بالروح القدس، أو حتى **«شركة قديسين»**(communio sanctorum) . تتمّ وحدة الكنيسة بالأسرار. فسرّا المعمودية والشكر هما «السرّان الاجتماعيان» في الكنيسة، وبهما يُعلن دائماً المعنى الحقيقي «للشركة» المسيحية ويُختم. ونقول بتشديد أكبر إن الأسرار تؤلِّف الكنيسة. ففيها فقط تتجاوز الجماعة المسيحية القياس البشري الصرف لتصبح الكنيسة. لذلك كان «منح الأسرار بصورة صحيحة» أمراً يتعلّق بجوهر (esse) الكنيسة . فالأسرار يجب أن تؤخذ «باستحقاق»، فهي لا تنفصل عن جهاد المؤمنين الداخلي وعن موقفهم الروحي . إن المعمودية مثلاً يجب أن يسبقها الندم والإيمان. فالعلاقة الشخصية بين المقبل إلى المعمودية وربه يجب أن تقوم أولاً على سماع الكلمة وقبولها وقبول رسالة الخلاص، لأن قَسَم الولاء لله ولمسيحه شرط أساسي وضروري لمنح السرّ (المعنى الأصلي للفظةsacramentum هو القَسَم العسكري). «يُدرج» الموعوظ بين الإخوة بناء على إيمانه. ولذلك يتلقّى الإنسان نعمة المعمودية ويحفظها بالإيمان والوفاء والترسّخ في الإيمان ووعده. لكن الأسرار علامات حقيقية للنعمة المخلِّصة لا مجرَّد علامات للإيمان المعترَف به، ورموز خارجية للعمل

الإلهي لا مجرَّد رموز للتوق والولاء الإنسانيين. في الأسرار يرتبط وجودنا الإنساني بالحياة الإلهية، ويرتفع إليها بالروح الواهب الحياة.

الكنيسة بكلّيتها جماعة مقدَّسة (أو مكرَّسة) ومتميِّزة عن العالم (المدنَّس). فهي الكنيسة المقدَّسة ولذلك استعمل بولس لفظتَيْ «كنيسة» و«قدّيسين» وكأنهما مترادفتان. ويجدر بنا أن نشير إلى أن لفظة «قدّيس» في العهد الجديد يكثر استعمالها في صيغة الجمع، لأن القداسة بمعناها الحقيقي ترتبط بالجماعة. فهي لا تدلّ أبداً على المآثر الإنسانية، بل على عطيّة وتقديس وتكريس. وهي تنحدر من القدّوس الأوحد أي من الله. والإنسان يكون قدّيساً عندما يشارك في الحياة الإلهية. فالقداسة تُتاح للأفراد في حياة الشركة فقط، وبالأولى في «شركة الروح القدس». إن عبارة «شركة القدّيسين» حشو وتكرار في الكلام، لأن الفرد لا يقدر أن يكون «قدّيساً» إلاّ في حياة الشركة.

نقول بدقة إن الجماعة المسيانيَّة التي جمعها يسوع المسيح حوله لم تكن «الكنيسة» قبل الآلام والقيامة، وقبل أن يرسل الآب «ما وعد به»، وقبل أن «تحلّ عليها القوة من العلى» و«تعتمد بالروح القدس» (لوقا ٢٤ : ٤٩، أعمال ١ : ٤ ـ ٥)، في سر يوم الخمسين، وقبل انتصار الصليب الذي أُعلن في القيامة المجيدة. كانت هذه الجماعة «تحت ظل الشريعة»(sub umbraculo legis) ، لكنَّ الاكتمال كان وشيكاً. ويوم الخمسين كان ليشهد لانتصار المسيح وليضع الختم

على هذا النصر. إن «القوة من العلى» دخلت التاريخ فأُعلن «الدهر الجديد» وابتدأ تحقيقه. فحياة الأسرار في الكنيسة استمرار ليوم الخمسين.

كان نزول الروح إعلاناً سامياً، لأنه في « السّر الرهيب الذي لا يفسَّر » الذي تمَّ في يوم الخمسين جاء الروح المعزِّي العالمَ الذي ما كان حاضراً فيه مثلما صار فيه الآن، وتفجَّر ينبوع غزير من الماء الحيّ على الأرض، أي في العالم الذي خلَّصه الرب المصلوب والناهض وصالحه معه. لقد حضر الملكوت، لأن الروح القدس هو هذا الملكوت[٦]. لكنَّ «حضور» الروح يعتمد على «ذهاب» الابن (يو ١٦ : ٧). انحدر «المعزِّي الآخر» ليشهد للابن وليعلن مجده وليضع ختماً على انتصاره (يو ١٥ : ٢٦، ١٦ : ٧ و ١٤). في الروح القدس عاد الرب الممجَّد إلى قطيعه ليقيم معه دائماً (يو ١٤ : ٨و٢٨)... فيوم الخمسين كان تقديساً سرِّياً لكلّ الكنيسة ومعموديتها (أعمال ١ : ٥). إن معمودية النار هذه أقامها الرب نفسه، لأنه يعمِّد «بالروح القدس والنار» (متى ٣ : ١١، لوقا ٣ : ١٦). والآب أرسل الروح القدس عربوناً في قلوبنا، وهو روح التبنّي في المسيح يسوع و «قدرة المسيح» (٢ كور ١٢ : ٩). فبالروح القدس نعترف بأن يسوع هو الرب (١ كور ١٢ : ٣). وعمل الروح في المؤمنين هو ان يجعلهم أعضاء في جسد المسيح وان يعمّدهم ليكونوا جسداً واحداً (١ كور ١٢ : ١٣)، أي جسد المسيح. يقول القديس أثناسيوس. «بما أننا سُقينا مشروب الروح فنحن نشرب المسيح»، «فالصخرة كانت المسيح»[٧].

بالروح القدس يتّحد المؤمنون بالمسيح ويتّحدون فيه ويصبحون أعضاء في جسده، **جسد المسيح الواحد** : هذا التشبيه الرائع الذي أورده بولس في أماكن متعدِّدة ليصف سرّ الوجود المسيحي هو أفضل شهادة عن خبرة المودّة في الكنيسة الرسولية. فهو لم يورد هذا التشبيه عرَضاً أو اتفاقاً، لأنه خلاصة الإيمان والخبرة. شدَّد الرسول بولس على اتحاد المؤمنين بربهم، وعلى مشاركتهم في ملئه. ولقد أشار القديس يوحنا الذهبي الفم في تفسيره للآية الرابعة من الإصحاح الثالث من الرسالة إلى أهل كولوسي إلى أن بولس كان في كل كتاباته يسعى إلى أن يظهر المؤمنين «مشاركين إياه (أي المسيح) في كلّ شيء»، «فيتحدَّث عن الرأس والجسد حتى يظهر هذا الاتحاد»[٨]. ولعلّ خبرة سرّ الشكر أوحت بهذه العبارة (أنظر ١ كور ١٠ : ١٧)، حتى إنها استُعملت لتوحي بمدلولها السِّري، أي إن كنيسة المسيح واحدة في سرّ الشكر، لأن هذا السّر هو المسيح نفسه الذي يقيم سرّياً في الكنيسة جسده. الكنيسة جسد **ووحدة عضوية** وأكثر من جماعة بكثير. ولعلّ لفظة «الجسم الحيّ أو الكيان» هي أفضل ترجمة حديثة للفظة الجسد «to soma» التي استعملها بولس الرسول.

بل إن الكنيسة جسد **المسيح** و«ملؤه». **الجسد والملء** (to soma to pleroma). هاتان اللفظتان تتلازمان وتترابطان في فكر بولس. فالواحدة تفسِّر الأخرى: الكنيسة «هي جسده وملؤه، وهو الذي يملأ كلّ شيء في كلّ شيء» (أفسس ١ : ٢٣). الكنيسة جسد المسيح، لأنها تتمة له. ويفسِّر يوحنا الذهبي الفم فكرة بولس بهذا المعنى قائلاً : «تكون الكنيسة ملء المسيح مثلما يكون الرأس ملء الجسد

ومثلما يكون الجسد ملء الرأس». المسيح لم يبقَ بمفرده لأنه «أعدّ الجنس البشري كلّه ليتبعه ويلتصق به ويقتفي أثره». ويؤكّد الذهبي الفم فيقول: «أنظر إليه (أي إلى بولس) كيف يظهره لنا محتاجاً إلى الكلّ، اي الى جسده. إذن هو يكتمل بالكلّ. فالرأس يكتمل والجسد ايضاً عندما نتّحد جميعنا ونتلاحم»[٩]. وبكلام آخر، الكنيسة هي امتداد التجسّد المقدّس و«ملؤه»، بل هي امتداد حياة الابن المتجسد مع «كلّ ما جرى من أجلنا، الصلب والقبر والقيامة بعد ثلاثة أيام والصعود إلى السماء والجلوس عن يمين الآب» (قداس يوحنا الذهبي الفم ، صلاة تقديس القرابين).

يكتمل التجسّد في الكنيسة ، لأن الكنيسة بمعنى من المعاني هي المسيح نفسه في ملئه الذي يجمع الكلّ (أنظر ١ كور ١٢ : ١٢) . هذه الوحدة بين الكنيسة والمسيح أشار إليها ودافع عنها أوغسطين فقال : « لا من أجل أن يجعلنا مسيحيين فقط ، بل من أجل أن يجعلنا مسيحا »، إنْ كان هو الرأس فنحن الأعضاء : « يتكوّن الإنسان الكامل منه ومنّا، المسيح والكنيسة»، لأن « المسيح لا يكون في الرأس أو الجسم (فقط) ، بل المسيح الكامل هو الجسد والرأس معاً »[١٠] . وعبارة « المسيح الكامل » (totus christus)[١١] التي كرّرها أوغسطين والتي كانت فكرته الأساسية والمفضّلة استوحاها بالتأكيد من القديس بولس : « عندما أتحدّث عن المسيحيين بصيغة الجمع أفهم أنهم واحد في المسيح الواحد . فأنتم كثيرون لكنكم واحد : نحن كثيرون وواحد أيضاً»[١٢]. «فما ربنا يسوع المسيح في ذاته فقط، بل فينا»[١٣]، «هناك إنسان واحد حتى انقضاء الدهر».[١٤]

إن القناعة الأساسية في هذا الكلام كلّه واضحة : إن المسيحيين يتّحدون بالمسيح والمسيح يقيم فيهم وهذا الاتحاد الحميم هو سرّ الكنيسة. فالكنيسة هي، كما كانت، مكان حضور الرب الناهض الخلاصي في عالَم مفتدى. «جسد المسيح هو المسيح نفسه. والكنيسة هي المسيح لأنه أصبح بعد القيامة حاضراً بيننا، ويلاقينا على هذه الأرض»(١٥). بهذا المعنى نقول: المسيح هو الكنيسة، «لأنه هو نفسه الكنيسة التي ضمّها إلى ذاته بسرّ جسده»(١٦). وفي تعليم كارل آدم: «المسيح، الرب، هو الأنا الحقيقية للكنيسة»(١٧).

الكنيسة هي وحدة حياة المواهب المتعدِّدة، ومصدر هذه الوحدة محتجب في سرّ العشاء الربَّاني وفي سرّ يوم الخمسين. فيوم الخمسين يستمر في الكنيسة ويدوم فيها بالتعاقب الرسولي. وهو، كما كان، ليس هيكل الكنيسة القانوني وحسب. فالكهنوت (أو «الهيرارخيا») مبدأ يقوم على **المواهب** و«**خدمة الأسرار**» و«تدبير إلهيّ». ما الكهنوت منصباً **قانونياً**، أو **بنية مؤسسية** في الكنيسة فقط، بل صورة بنيوية لا غنى عنها، وذلك بمقدار ما تكون الكنيسة جسداً وكياناً حيّاً. وما الكهنة «موظَّفين» مكلَّفين بالجماعة أو زعماء أو مندوبين عن «جمهور المؤمنين» أو عن «الشعب» أو عن «الرعية» فقط، فهم لا يعملون «**بشخص الكنيسة**»(in persona ecclesiae) فقط، بل «**بشخص المسيح**» أولاً(in persona Christi). هم «ممثِّلون» للمسيح نفسه، لا المؤمنين. فيهم وبهم يُكمل ويُحقق ويُتمّ رأسُ الجسد ورئيسُ كهنة العهد الجديد عملَه الرعوي

والكهنوتي الأبدي . فهو الكاهن الحقيقي الأوحد في الكنيسة . والآخرون هم خدَّام أسراره ، فهم يقومون مقامه أمام الجماعة . وبما أن الجسد يكون واحداً في رأسه فقط ، وبما أن أوصاله تلتئم وتتَّحد بهذا الرأس وفيه ، فالكهنوت في الكنيسة يكون كهنوت الاتحاد. ففي الكهنوت لا يظهر الجسد متَّحداً اتحاداً عضوياً فحسب ، بل يظهر متأصلاً ومتجذِّراً فيه ، من دون أي إجحاف «بمساواة» المؤمنين الذين هم على صورة «مساواة» خلايا الجسم الحيّ الذي لا يُهدم بالاختلاف البنيوي بينها : كلّ الخلايا تتساوى، لكنها تختلف وظائفياً، وهذا الاختلاف يخدم الوحدة العضوية ويجعلها أكثر شمولاً والتصاقاً. فوحدة كل رعية تنبع من الوحدة في الطعام الافخاريستي . أمَّا الكاهن الذي يقيم سرّ الشكر فهو خادم وحدة الكنيسة ومشيِّدها. لكن هناك وظيفة أخرى تسمو فوقها . وهذه الوظيفة هي لضمان الوحدة المسكونيَّة والجامعة للكنيسة بأجمعها في المكان والزمان . إنها المقام الأسقفي والخدمة الأسقفية . فالأسقف عنده سلطان وضع اليد . وهذا السلطان لا يُعطى له كامتياز قانوني فقط، بل يؤلِّف قوة أسرارية تسمو على القوة التي تُعطى للكاهن. وبما انه الأسقف «واضع لليد» فهو باني وحدة الكنيسة على نطاق أوسع. إذن، يترابط العشاء السرّي ويوم الخمسين ترابطاً لا تنفصل عراه. لقد انحدر الروح المعزِّي بعد أن تمجَّد الابن في موته وقيامته . لكنهما ما يزالان سرّين مختلفين إلى درجة أننا لا نقدر أن ندمجهما. بهذه الطريقة يختلف الكهنوت عن الأسقفية . وفي الأسقفية يصبح يوم الخمسين عاماً ومستمرّاً، وفي الأسقفية غير المنقسمة في الكنيسة (أو «الأسقفية الواحدة» -

episcopatus unius ـ في تعبير كبريانوس) تُصان وحدة الكنيسة في المكان . تندرج كلّ كنيسة محلّية في ملء الكنيسة الجامع وترتبط بالماضي وبكلّ العصور من خلال أسقفها وفيه. فكلّ كنيسة تنمو في أسقفها وتتجاوز حدودها وتتّحد عضوياً بكل الكنائس الأخرى. والتعاقب الرسولي لا يقوم على الأساس الشرعي لوحدة الكنيسة بمقدار ما يقوم على أساسها السرّي. فهو ليس ضمانة للاستمرار التاريخي أو التلاحم الإداري، بل الطريقة المثلى لحفظ الهوية السرّية لهذا الجسد على مدى العصور. لكنّ الكهنوت لا ينفصل أبداً عن الجسد، لأنه موجود فيه ومرتبط ببنيته . ففي الكنيسة تُعطى المواهب الكهنوتية (راجع ١ كو ١٢).

أولى آباء الكنيسة في الشرق والغرب مفهوم بولس عن جسد الكنيسة اهتماماً كبيراً وفسّروا محتواه، لكنه صار بعد ذلك منسياً بعض الشيء[١٨] . والوقت مؤاتٍ اليوم لنعود إلى خبرة الكنيسة الأولى التي يمكن أن تعطينا أرضاً صلبة للتأليف اللاهوتي الحديث . وهناك تشابيه واستعارات أخرى يوردها القديس بولس في أماكن أخرى من العهد الجديد للغاية نفسها، أي **لتأكيد الوحدة العضوية الخالصة بين المسيح وأخصّائه**. لكن تبقى صورة الجسد أكثر شمولاً وتأثيراً من كل هذه الصوَر المتعدِّدة، لأنها التعبير الأقوى عن الرؤية الأساسية[١٩] . والحق، أنه علينا ألاّ نشدِّد كثيراً على أي تشبيه، لأن فكرة الجسم الحيّ (الكياني) تبقى محدودة عندما نطبِّقها على الكنيسة . فالكنيسة تتألّف من كائنات إنسانية ولذلك لا نقدر أن نعتبرها مجرَّد عناصر أو خلايا في الجسم كلّه، لأن كلّ واحدة

منها تتّحد مباشرة بالمسيح وبأبيه ، ويجب ألاّ نضحّي بما هو شخصي ونذيبه فيما هو جماعي وألاّ نذيب ما هو كليّ في الـ«لاشخصانية» . ففكرة «الجسم الحيّ» يجب أن تكتمل بفكرة تآلف الأشخاص الذين ينعكس فيهم سرّ الثالوث الأقدس (يوحنا ١٧ : ٢١ و٢٣) . هذا هو لبّ «الجامعيَّة» و«الجماعيّة»(sobornost) [٢٠] . وهذا هو السبب الرئيسي الذي يدعونا إلى أن نفضّل الإتحاد الخريستولوجي في لاهوت الكنيسة أكثر من الاتجاه الذي يتمحور حول الروح القدس (Pneumatological) [٢١] . فالكنيسة بمجملها لها مركزها **الشخصي** في المسيح فقط، لأنها لا تكون تجسيداً للروح القدس ولا مجرَّد شركة في الروح القدس ، بل إنها جسد المسيح والرب المتجسد. هذا ينقذنا من اللاشخصانية دون أن ننزلق إلى تشخيص أو تمثيل إنسانيّ (personification). فالمسيح الرب هو الرأس الأوحد للكنيسة وهو سيِّدها الأوحد «لأنه به يتماسك البناء كلّه وينمو ليكون هيكلاً مقدَّساً في الرب ، وبه أنتم أيضاً مبنيون معاً لتصيروا[١] مسكناً لله في الروح» (أفسس ٢ : ٢١ ـ ٢٢) .

لن تقودنا خريستولوجية الكنيسة إلى ضباب التأملات الباطلة أو إلى صوفيَّة حالمة ، لأنها تؤمِّن لنا الأساس الأوحد والثابت والإيجابي للبحث اللاهوتي الصحيح . وعلى هذا الأساس يجد لاهوت الكنيسة مكانه الملائم والعضوي في بنية التدبير الإلهي للخلاص . ولن يبقى سوى البحث عن رؤية شاملة لسرّ خلاصنا وخلاص العالم .

أخيراً يجب أن نذكر هذا التمييز وهو أن الكنيسة ما برحت في

«حالة الصيرورة» (in statu viae) لكنّها هي أولاً في «حالة الوطنية»(in statu patriae) . فعندها حياة مزدوجة في السماء وعلى الأرض[٢٢]. الكنيسة جماعة تاريخية منظورة وجسد المسيح في الوقت نفسه. فهي كنيسة المخلّصين وكنيسة الخطأة البائسين على حدّ سواء. تاريخياً لم تبلغ هدفها الأخير بعد، لكن حقيقتها النهائية أُعلنت وكُشفت وأصبحت حقاً في متناول الجميع، رغم عدم الاكتمال التاريخي المؤقت الشكل. فالكنيسة جماعة سرّية، وهذه السرّية لا تقل شأناً عن «الانقضائية». فالإنقضاء(to eschaton) لا يدلّ في الأصل على الحدث النهائي في سلسلة الأحداث الزمنية، لأنه الحدث الأقصى (والحاسم). وهذا الحدث يتمّ في خضمّ الأحداث التاريخية. ما «لا ينتمي الى هذا العالم» صار هنا «في هذا العالم»، وهو لا يلغي العالم، بل يعطيه معنى جديداً وقيمة جديدة ويعيد إليه شرفه القديم . فما هو سوى توقّع و«أمارة» إلى الإنجاز الأخير. لكنّ الروح يقيم في الكنيسة، وهذا هو سرّها: «فالجماعة المرئية المؤلّفة من أناس ضعفاء هي الجسم الحيّ للنعمة الإلهية».[٢٣]

الخليقة الجديدة

مهمة الكنيسة التاريخية هي الإعلان عن عالم آخر «آتٍ»، لأنها تشهد للحياة الجديدة التي أُعلنت وكشفت في يسوع المسيح الرب والمخلّص . فهي تفعل هذا قولاً وفعلاً . إن الإعلان الحقيقي عن البشارة يكون في ممارسة الحياة الجديدة ، من أجل إظهار الإيمان بالأعمال (أنظر متى ٥ : ١٦) .

الكنيسة هي أكثر من جماعة مبشِّرين أو جمعية للتعليم أو مجلس للتبشير . فلا يقتصر واجبها على دعوة الناس ، بل يمتد إلى إدخالهم إلى الحياة الجديدة التي تشهد لها . هي جسم للتبشير ، وحقل تبشيرها هو العالم بأجمعه . لكنَّ غاية نشاطها التبشيري لا يكون في مجرَّد نقل بعض الأفكار والقناعات إلى الناس ، أو حتى في فرض نظام حياتي معينً عليهم بل في إدخالهم أولاً إلى الحقيقة الجديدة **وهدايتهم** وقيادتهم ، من خلال إيمانهم وتوبتهم ، إلى المسيح نفسه ، حتى يولدوا من جديد به وفيه بالماء والروح . وهكذا تكتمل خدمة الكلمة عن طريق خدمة الأسرار .

« الاهتداء » هو انطلاقة جديدة ، يجب أن تتبعها سيرورة طويلة . فواجب الكنيسة أن تنظِّم الحياة الجديدة عند المهتدين وأن تقدِّم لهم ، كما فعلت دائماً ، النموذج الجديد للوجود ، والأسلوب الحياتي الجديد « للعالم الآتي » . الكنيسة موجودة هنا في هذا العالم من أجل خلاصه . ولذلك عليها أن تنكره وتقاومه . فالله يريد الإنسان كلّه ، والكنيسة تشهد لإرادة الله هذه التي أُعلنت في المسيح . وعلى المسيحي أن يكون « خليقة جديدة » ، ولذلك لن يقدر أن يجد مكاناً مستقرّاً لذاته في حدود « العالم القديم » . بهذا المعنى يكون الموقف المسيحي ثورياً دائماً بالنسبة إلى « النظام القديم » الموجود في «هذا العالم» . ولأنّ كنيسة المسيح في هذا العالم، لا تنتمي إلى « هذا العالم » فهي في صراع دائم معه ، حتى لو ادَّعت إصلاح النظام الموجود فقط. في جميع الأحوال، يجب أن يكون التغيير جذرياً وشاملاً .

تناقضات تاريخية

إن الضعف التاريخي في الكنيسة لا يخفي طابع التحدّي الكليّ الذي تلتزمه بطبيعتها الانقضائية، فهي تتحدّى نفسها دائماً. فبين الحياة التاريخية ومهمة الكنيسة تناقض. وهذا التناقض لن يجد له حلاً على الصعيد التاريخي . فهو إشارة دائمة إلى ما «سيأتي»، وهو متأصل في الخيار العملي الذي كان على الكنيسة أن تواجهه منذ بدء محجتها التاريخية. فإمّا أنها أُنشئت كجماعة «كليّانيّة» مقتصرة على أعضائها وتسعى إلى سدّ كل متطلبات المؤمنين «الزمنية» و«الروحية»، من دون أن تنتبه إلى النظام الموجود وأن تترك شيئاً للعالم الخارجي أي أنها منفصلة عن العالم كلياً ومتخلّية عنه ورافضة لكلّ سلطان خارجي، أو أنها أُنشئت لتنصير العالم كلّه ولإخضاع الحياة كلّها للنظام والسلطان المسيحيين، ولإصلاح الحياة المدنية وإعادة تنظيمها وفقاً للمبادىء المسيحية، ولبناء المدينة المسيحية. في تاريخ الكنيسة نقدر أن نقتفي آثار هذين الخيارين : الهرب إلى الصحراء وبناء الإمبراطورية المسيحية. الخيار الأول لم يُمارس في الحياة الرهبانية بكلّ اتجاهاتها فقط، بل في جماعات مسيحية أخرى وفئات متعددة . أمَّا الخيار الثاني فكان الخط الرئيسي الذي اتخذه المسيحيون في الشرق والغرب ، حتى قامت العلمنة المناهضة . لكن هذا الخيار لم يفقد في أيامنا هذه سيطرته على كثير من الناس. لقد ثبت بشكل عام إخفاقهما ، ولذلك على المرء أن يقرّ بحقيقة مشكلتهما المشتركة وهدفهما الواحد . فما المسيحية ديانة فردية ولا همُّها «خلاص النفس» فقط، بل هي الكنيسة ، أي جماعة

الله وشعبه الجديد ، التي تسيرٌ حياتها الواحدة وفقاً لمبادئها الخاصة . ولا يجوز أن نشطر هذه الحياة إلى عدة أقسام يسود بعضها مبادىء أخرى غير متجانسة . إنه يصعب تحويل القيادة الروحية في الكنيسة إلى توجيه عرَضي يُعْطَى لأفراد أو جماعات تعيش تحت ظروف تناقض حياة الكنيسة . فشرعية هذه الظروف يجب أن توضع أولاً تحت التساؤل. يجب ألاّ نتجنَّب أو نبتعد عن مهمة إعادة خلق أو تركيب كلّ بنية الحياة الإنسانية. فالإنسان لا يقدر أن يخدم سيِّدين ، لأن الولاء المزدوج حلٌّ ضعيف جداً. هنا يأتي حتماً الخيار الذي أشرنا إليه سابقاً ، لأن كلّ شيء آخر هو تسوية مفضوحة أو إنقاص من المطالب الأساسية الشاملة . فإمَّا أن يكون من واجب المسيحيين الخروج من العالم الذي يوجد فيه ربٌّ آخر إلى جانب المسيح (مهما يكن الاسم الذي يحمله هذا الرب : قيصر أو المال أو أي شيء آخر) والذي يختلف فيه نظام الحياة وغايتها عمّا أعلن في الإنجيل، أي الخروج منه وبناء مجتمع منفصل، أو أن يغيِّروا العالم الخارجي ويجعلوا منه ملكوت الله ويُدخلوا مبادىء الإنجيل إلى التشريع المدني.

هناك إنسجام داخلي في المنهجين ، ولذلك يبقى فصلهما محتوماً ويُضطر المسيحيون إلى سلوك طريقين مختلفين. عندها تتحطَّم وحدة المهمة المسيحية وينبت الشقاق الداخلي في الكنيسة ويقع الفصل غير الطبيعي بين الرهبان (أو نخبة المهتدين) وعامة الناس (بما فيهم الإكليروس) . وهذا أخطر من تحويل الكنيسة إلى «إكليروسية» . ولكن في أخر المطاف هذا ليس سوى علامة للتناقض

الأساسي. إن المشكلة لن تُحَلّ تاريخياً. والحلّ الصحيح يتجاوز التاريخ وينتمي إلى «الدهر الآتي». في هذا الدهر، أي على مستوى التاريخ لا نقدر أن نقدِّم قاعدة قانونية ، بل قاعدة للتنظيم فقط، أي مبدأ للتمييز ، لا مبدأ للبناء.

ويناقض كلّ منهج منهما ذاته. ففي المنهج الأول تكون تجربة الطائفيَّة متحتِّمة، وتصبح الميزة المسكونية و« الجامعة » في الرسالة المسيحية قائمة ، وغالباً ما تكون مرفوضة ، لأن العالم يسقط من الاعتبار. فكلّ محاولات تنصير العالم بشكل مباشر تحت نظام إمبراطورية أو دولة مسيحية قادت تقريباً إلى علمنة المسيحية نفسها. (٢٤)

في أيامنا هذه ، لا ينادي أحد بإمكانية إهتداء جميع الناس إلى رهبنة مسكونيَّة أو تحقيق دولة مسكونية مسيحية حقاً. فالكنيسة تبقى « في العالم » جسماً تكون أركانه مختلفة عن العالم ولذلك يكبر التوتر القديم. فكلّ إنسان في الكنيسة يشعر بغموض الوضع ويتألم من أجله. نحن نقدر أن نصل إلى منهج عملي في العصر الحاضر فقط عن طريق فهم صحيح لطبيعة الكنيسة وجوهرها. أمَّا فشل التوقعات الطوباويّة « اليوتوبيَّة » فلن يجعل الرجاء المسيحي قاتماً ، لأن الرب يسوع الملك قد أتى بقوة ولأن مملكته آتية.

حواشي الفصل الرابع

(١) راجـع :

Robert Grosche, Pilgernde Kirche, Freiburg im Breisgau 1938, p. 27.

(٢) راجع :

Sergius Bulgakov, The Orthodox Church, 1935, p. 12.
Stefan Zankow, Das Orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, p. 65.

(٣) راجع :

M.D. Koster, Ecclesiologie im Werden (Pader-born 1940).

(٤) لوقا ١٢ : ٣٢ . « القطيع الصغير » أي القطيع « الباقي » المعاد إقامته وتخليصه وتقديسه .

(٥) أنظر لوقا ٦ : ١٣ : « الذين سمّاهم رسلاً » .

(٦) أنظر القديس غريغوريوس النيصصي ، « في الصلاة الربية » ٣ (مجموعة الآباء اليونانية ، مين ٤٤ ، ١١٥٧ - ١١٦٠) .

(٧) القديس أثناسيوس الإسكندري ، « رسالته الأولى إلى سرابيون » (مجموعة الآباء اليونانية ، مين ٢٦ ، ٥٧٦) .

(٨) القديس يوحنا الذهبي الفم ، « العظة السابعة في تفسير الرسالة إلى أهل كولوسي » (مجموعة الآباء اليونانية ، مين ٦٢ ، ٣٧٥) .

(٩) القديس يوحنا الذهبي الفم ، « العظة الثالثة في تفسير الرسالة إلى أهل أفسس » (مجموعة الآباء اليونانية ، مين ٦٢ ، ٢٩) .

(١٠) أوغسطين ، « كتيّب عن إنجيل يوحنا» ٢١ ، ٨ (مجموعة الآباء اللاتينية ، مين ٣٥ ، ١٥٦٨) . أنظر القديس يوحنا الذهبي الفم ، « في تفسير الرسالة الأولى إلى أهل كورنثس»، العظة ٣٠ ، (مجموعة الآباء اليونانية ، مين ٦١ ، ٢٧٩ - ٢٨٣) .

(١١) أوغسطين ، الكتاب نفسه ، (مجموعة الآباء اللاتينية ، مين ٢٨ ، ١٦٢٢) .

(١٢) أوغسطين ، «في تفسير المزامير»، في المزمور ١٢٧ ، ٣ (مجموعة الآباء اللاتينية ، مين ٣٧، ١٦٧٩).

(١٣) المرجع نفسه، في المزمور ٩٠، ١ ، ٩ (مين ٣٧، ١١٥٧).

(١٤) المرجع نفسه، في المزمور ٨٥، ٥ (مين ٣٧، ١٠٨٣).

(١٥) راجع

A. Nygren, Corpus Christi, in En Bok om Kyr Kam av Svenska a teologer, Lund 1943, p. 20.

(١٦) القديس ايلاريون في تفسير المزمور ١٢٥، ٦ (مجموعة الآباء اللاتينية، مين ٩، ٦٨٨).

(١٧) راجع :

Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, 4 Ausgabe, 1927, p. 24.

(١٨) راجع :

E. Mersch, Le Corps Mystique du Christ, Etudes de Théologie Historique, II Louvain 1936.

(١٩) تعبّر صورة العروس وزواجها السرّي من المسيح (أفسس ٥ : ٢٣ . . .) عن الاتحاد الصميم بالمسيح . وتتجه صورة البيت الذي بُني من حجارة متعددة والذي حجر زاويته هو المسيح (أفسس ٢ : ٢٠ . . . ، ١ بطر ٢ : ٦) إلى الهدف نفسه . فالكثيرون يصبحون واحداً ويظهر البرج وكأنه بُني من حجر واحد (هرماس الراعي ، الرؤية ٣ ، ٢ ، ٦ ، ٨) . وهكذا يجب أن ننظر إلى « شعب الله » وكأنه جسم حيّ متكامل . ما من سبب يزعجنا من تعدد المفردات المستخدمة ، لأن الفكرة الرئيسة واحدة في جميع الحالات .

(٢٠) راجع : جورج فلورفسكي ، « جامعيَّة الكنيسة » ، في الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(٢١) مثلما هو الحال عند خومياكوف أو عند موهلير (Die Einheit in der Kirche).

(٢٢) راجع أوغسطين في « كتيِّبه عن إنجيل يوحنا » ١٢٤ ، ٥ (مجموعة الآباء اللاتينية ، مين ٣٥ ، ١٩ ، ٧) .

(٢٣) أنظر مقالة خومياكوف «في الكنيسة»، في الترجمة الإنكليزية :

W.J. Birkkeck, Russia and the English Church, 1895. Ch. 23, pp. 193-222.

(٢٤) لتفصيل أكبر، أنظر جورج فلورفسكي، «تناقضات التاريخ المسيحي» الذي سيصدر في مجموعة اعمال الأب فلورفسكي.

الفصل الخامس

مهمة التقليد في الكنيسة القديمة

«لو لم يحركني سلطان
الكنيسة الجامعة لماامنت بالإنجيل»
(أوغسطين، ضد الرسائل المانيّة، ١، ١)

القديس فكنديوس والتقليد

كان قول القديس فكنديوس الليرنسي الشهير : « يجب أن نحفظ ما آمن الجميع به دائماً وفي كل مكان » (Commonitorium,2) ميزة رئيسة في موقف الكنيسة القديم من الأمور الإيمانيَّة. وهذا القول كان مقياساً ومبدأ في الوقت نفسه . وكان التشديد الحاسم يقع هنا على استمرار التعليم المسيحي. والحق، أن القديس فكنديوس احتكم إلى « المسكونية » المزدوجة في الإيمان المسيحي - في المكان والزمان . فهذه الرؤية الكبيرة هي التي ألهمت القديس إيريناوس في أيامه : لقد انتشرت الكنيسة الواحدة في أرجاء العالم ، لكنَّها تتكلَّم بصوت واحد وتحفظ الإيمان نفسه في كلّ مكان ، كما سلَّمه الرسل الأطهار وحفظه تعاقب الشهود ، هذا الإيمان « الذي حُفظ في الكنيسة من أيام الرسل بواسطة تعاقب

(*) كُتب هذا المقال سنة ١٩٦٣ .

القسوس». هذان الوجهان للإيمان، بل بعدهما، لن ينفصلا، لأن «المسكونية» (universitas) و «القِدَم» (antiquitas) و«الإجماع في الرأي» (consensio) أمور متكاملة وليس أحد منها مقياساً صالحاً في حدٍّ ذاته. لم يكن «القِدَم» في حدِّ ذاته ضمانة كافية للحقيقة إذا لم يثبِّته «الإجماع في الرأي» عند «القدماء». و«الإجماع» في حدٍّ ذاته لم يكن باتّاً ما لم ترجع جذوره بشكل مستمر إلى الرسل. يقول القديس فكنديوس: نحن نعترف بالإيمان الحقيقي عن طريق الالتجاء إلى الكتاب المقدَّس والتقليد، «عن طريقين... أولاً عن طريق سلطان الكتاب المقدَّس، ومن ثمّ عن طريق تقليد الكنيسة الجامعة». لكن هذا الأمر لا يشير إلى وجود مصدرين للعقيدة المسيحية، لأنَّ قانون الكتاب كان «تاماً» و«كافياً» في حدِّ ذاته ولأن «كلّ الأشياء (في الكتاب) كاملة وأكثر من كافية». فلماذا يجب أن يُكمَّل «بسلطان» آخر؟ ولماذا كان الرجوع إلى سلطان «الفهم الكنسي» ضرورياً؟ لقد كان السبب واضحاً وهو أن كلّ مسيحي شرع في تفسير الكتاب بشكل مختلف، «لدرجة أن المرء يكاد يصل إلى الانطباع بأن هناك معاني مختلفة بمقدار عدد الناس». ولذلك قاوم القديس فكنديوس تعدّد الأفكار «الخاصة» بفكر الكنيسة «الواحد»، فكر الكنيسة الجامعة، فقال إنه يجب أن «نوجِّه تفسير كتب الأنبياء والكتابات الرسولية وفق قاعدة التفسير الكنسي الجامع». فلم يكن للتقليد عنده وجود مستقل، ولم يكن مصدراً مكمِّلاً للإيمان. «فالفهم الكنسي» لا يضيف شيئاً إلى الكتاب المقدَّس، لكنَّه كان الوسيلة الواحدة للتحقق من المعنى الصحيح للكتاب ولكشفه. كان التقليد التفسير الموثوق به، وبهذا

المعنى يمتد امتداد الكتاب. وكان التقليد «الكتاب المفهوم بشكل صحيح». وكان الكتاب، عند القديس فكنديوس، **القانون** الأوحد والرئيسي والنهائي للحقيقة المسيحية(Commonitorium الإصحاح ٢ و ٢٨).

المسألة التفسيرية في الكنيسة القديمة

في هذا المجال وافق القديس فكنديوس كلياً التقليد القائم في الكنيسة. فعبارة القديس إيلاريون بواتيه الرائعة التي تقول «إن الكتاب ليس في قراءته، بل في فهمه» (إلى كونستانس، ٢، ٩، مجموعة الآباء اللاتين، مين ١٠، ٥٧٠) كرّرها القديس إيرونيموس (الحوار ضد لوكيفاروس، ٢٨، مجموعة الآباء اللاتين مين ٢٣، ١٩٠ - ١٩١). ولقد ظلّت مشكلة التفسير الصحيح للكتاب المقدس حادّة حتى القرن الرابع أثناء صراع الكنيسة مع الآريوسيين، وما خفّت حدّتها عمّا كانت عليه في القرن الثاني أثناء مقاومة العرفانيين والصباليوسيين والمونتانيين. فكلّ أطراف النزاع احتكمت إلى الكتاب، حتى إن الهراطقة والعرفانيين والمانويين استشهدوا بفصوله وآياته واحتكموا إلى سلطانه. وكان التفسير في تلك الفترة أهمّ منهج لاهوتي ولعلّه كان المنهج الأوحد، وكان سلطان الكتاب مطلقاً وسامياً. وكان الأرثوذكسيون يتّجهون إلى طرح السؤال التفسيري الحاسم: ما هو مبدأ تفسير الكتاب؟ لكنّ لفظة «الكتاب المقدّس» أشارت في القرن الثاني بصورة أساسية إلى العهد القديم، ولذلك اعترض مركيون بقوة على سلطان أسفار العهد القديم

ورفض الاعتراف بها. بناء عليه أصبح برهان وحدة العهدين ضرورة. ما هو أساس الفهم المسيحي والخريستولوجي «للنبوءة»، أي للعهد القديم وما هو مبرِّره؟ ففي تلك الحقبة أُثير أولاً سلطان التقليد. فالكتاب ينتمي إلى الكنيسة ولذلك يُفهم بشكل وافٍ ويُفسَّر بشكل صحيح فيها وضمن جماعة الإيمان القويم فقط. أمّا الهراطقة، أي الذين خارج الكنيسة، فلم يملكوا مفتاح فكر الكتاب، لأنه لم يكن الاستشهاد بكلام الكتاب كافياً إذ يجب على الإنسان أن يَشرح معنى الكتاب الحقيقي والقصد منه بشكل كليّ وأن يُدرك مسبقاً نموذج الإعلان الكتابي ومخطط عناية الله المخلِّصة. وهذا لن يتحقَّق إلاّ بالرؤية الايمانية. فبالإيمان كان «الإقرار بالمسيح» (Christuszeugniss) في العهد القديم مفهوماً. فبالإيمان أُكِّدت بشكل صحيح وحدة الأناجيل ذات الأشكال الأربعة لكنّ هذا الإيمان لم يكن تأملاً فردياً كيفياً، بل كان إيمان الكنيسة المتأصل في البشارة الرسولية أو في الكرازة (kerygma) أمّا الذين خارج الكنيسة فتعوزهم هذه الرسالة الأساسية، التي هي قلب الإنجيل. فالكتاب عندهم حرف ميت ومجموعة من النصوص والسِيَر غير المترابطة. إنهم حاولوا ترتيبها وفق طريقتهم الخاصة التي استقوها من مصادر غريبة. فأتى إيمانهم مختلفاً. هذه هي حجة ترتليان في مبحثه «معارضة الهراطقة» (De praescriptione). فهو لم يشأ أن يبحث الكتاب مع الهراطقة، إذ لا حقّ لهم في استعماله لأنه لا يخصّهم. الكتاب ملك الكنيسة. ولذلك أكّد ترتليان بشدة على أولويَّة «قانون الايمان» (regula fidei) الذي هو المفتاح الأوحد لفهم معاني الكتاب. وهذا «القانون» كان رسولياً ومتأصّلاً في تعليم

الرسل ومستمداً منه. وصف تُرنير (C.H. Turner) بشكل صحيح معنى هذا الاحتكام إلى «قانون الإيمان» وغاية الرجوع إليه في الكنيسة الأولى، فقال: «عندما تحدَّث المسيحيون عن «قانون الإيمان» بكونه قانوناً «رسولياً»... لم يعنوا به أن الرسل اجتمعوا لصياغته... بل عنوا به أن الاعتراف بالإيمان الذي كان يتلوه كلّ موعوظ قبل المعموديَّة يجسِّد بإيجاز الإيمان الذي علَّمه الرسل وأودعوه تلاميذهم ليعلِّموه هم من بعدهم». كان هذا الاعتراف هو هو في كل مكان، رغم أن أسلوب التعبير قد يتغيَّر من مكان إلى مكان، وكان دوماً وثيق الصلة بدستور المعمودية[1]. وخارج هذا «القانون» لا يمكن إلاَّ أن يفسَّر الكتاب تفسيراً خاطئاً. فالكتاب والتقليد، عند ترتليان، متلازمان دون انفصال: «حيثما يتَّضح التعليم المسيحي الحقّ والإيمان المسيحي القويم نجد الكتاب المقدَّس الحقيقي والتفسير القويم والتقليد المسيحي الحقيقي» (١٩، ٣). فتقليد الإيمان الرسولي كان المرشد الضروري لفهم الكتاب والضمانة الأساسية للتفسير الصحيح. لكنَّ الكنيسة لم تكن سلطة خارجية مهمتها أن تحكم على الكتاب، بل أن تحفظ الحقيقة الإلهية المودعة فيه.[2]

القديس إيريناوس و «قانون الحقيقة»

عندما دحض القديس إيريناوس سوء استعمال العرفانيين الغنوصيين للكتاب المقدَّس أورد تشبيهاً رائعاً، فقال: صنع فنَّان موهوب صورة جميلة لأحد الملوك من الجواهر

(١) راجع الحواشي في آخر هذا الفصل، صفحة ١١٨.

الثمينـــة، لكنّ شـخصــاً آخـر فـكّ هذه الحـجــارة وأعاد تـرتيبهـا بأسلـوب آخـر ليـقــدّم صـورة كلــب أو ثعلــب. ثمّ زعم أن هذه الصورة هي الصورة الأصـلية التـي صنعهـا الفنّـان الأول ، وتعلّل قائـلاً إن الحجـارة (أو الفسيفســاء psiphides) أصيلة . والحـق أن التصـميم الأصلي قد تهـدّم و « ضـاع نمـوذج الإنسان الموضـوع » . هذا بالضبـط ما يفعلـه الهراطقـة بالكتـاب المقدّس . فهم يتجاهلون ويمزّقون « الترابط والترتيب » الموجودين في الكتاب المقدس ، « ويقطعون أوصـال الحقيقـة». إن كلماتهم وتعابيرهـم وأمثالهـم أصيلـــة ، لكنّ قياسهـــم (أو تصميمهـــم) (hypothesis) كيفيّ وخاطىء (ضد الهراطقة ١ ، ٨ ، ١) . ثمّ أورد هذا القديس تشبيهاً آخر. كانت مختارات من شعر هومـيروس متداولة في تلك الأيام ، لكنها استخدمت جزافاً وبعيداً عن سياقها وأُعيد ترتيبها بشكل كيفيّ . فكانت الأبيات كلُّهـا هومـيروسية ، لكنّ القصة الجـديدة التـي اخترعهـا النـاس بسبـب إعـادة ترتيب الأبيات لم تعد هوميروسية أبـداً . وكـذلك ينـخـدع الإنســان بسهولة بهذا الأسلوب الذي يبدو هوميروسياً (١ ، ٩ ، ٤) . ويجدر بنـا أن نشـير إلى أن ترتليان ذكر أيضــاً هذه المختــارات الشعرية (centones) من أبيات هوميروسية أو فرجيلية (معارضة الهراطقة ٣٩) . ويبدو أن هذا الأسلـوب كان مألوفـاً في الأدب الدفاعـي آنذاك . أمّا النقطة التي أراد القديس إيريناوس أن يوضحها فهي أن للكتاب نموذجه وبنيته الداخلية وتآلفه ، لكنّ الهراطقة ينكرون هذا النموذج أو بالأحرى يستبدلونه بنموذجهم الخاص . وبكلام آخر ، إنهم يعيدون ترتيب الشواهد الكتابية على أسس غريبة عن الكتاب

نفسه . فأكّد القديس إيريناوس أن الذين يحفظون بقوة « قانون الحقّ» الذي تسلّموه في المعمودية لن يجدوا صعوبة في « إعادة كلّ عبارة إلى مكانها الصحيح »، ولن يعجزوا عن مشاهدة الصورة الحقيقية . إن العبارة الواقعية التي استعملها القديس إيريناوس فريدة وخاصة به وهي « الملائم لجسم الحقيقة » (prosarmosas to tis alithias somation) وترجمتها اللاتينية القديمة غير المتقنة : (corpusculum veritatis) . أمّا معناها فواضح جداً ، لأن لفظة «Somation » (جسم) ليس تصغيراً ، بل تشير إلى « الجسم المتآلف » . فعبارته هذه تشير إلى « الجسم » (corpus) وإلى السياق الصحيح والبنية الأصيلة و « الصورة الصحيحة » والترتيب الأول للحجارة (أو الفسيفساء) والأبيات[٣] . ولذلك يجب أن يرشدنا « قانون » الإيمان ، في رأيه ، إلى قراءة الكتاب المقدّس ، لأن المؤمنين يلتزمونه باعترافهم به في المعمودية، ولأن هوية الرسالة الأساسية و«حقيقة» الكتاب تعيّنان به بصورة صحيحة . أمّا العبارة المفضّلة لدى القديس إيريناوس فكانت «قانون الحقّ» (Kanon tis alitheias, Regula veritatis) . والواقع أن هذا «القانون» لم يكن سوى شهادة الرسل وكرازتهم وبشارتهم (Praedicatio, Kerygma) التي «أُودعت» في الكنيسة وعُهد بها إليها من الرسل وحُفظت بصدق وسُلّمت بإجماع عام في كلّ الأمكنة عبر تعاقب الرعاة «الذين تسلّموا موهبة الحقيقة الثابتة إلى جانب التعاقب الرسولي» (٤، ٢٦، ٢). ومهما كان المدلول الدقيق والمباشر لهذه العبارة التي تزخر بالمعاني[٤] فلن يعترينا الشك في أن هذا الحفظ الدائم للإيمان المودَع ونقله تحققا ، عند القديس إيريناوس ،

بحضور الروح القدس في الكنيسة . لقد كان مفهوم الكنيسة عنده قائماً على «المواهب» و«المؤسسة» بآن واحد. وكان «التقليد»، في مفهومه، «وديعة حيَّة» (Juvenescens depositum) أُعطيت للكنيسة لتكون نسمة جديدة للحياة، مثل نسمة الحياة التي أُسبغت على الإنسان الأول(aspiratio plasmationis quemadmodum ٣، ٢٤، ١). والأساقفة أو و«القسوس» كانوا حرَّاساً مفوَّضين في الكنيسة وخدَّاماً للحقيقة التي أُودعت فيها. «حيثما تودع (posita sunt) مواهب(charismata) الرب يحسن تعلّم الحقيقة ممن عندهم التعاقب الكنسي الآتي من الرسل (successio apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae) وممن عندهم التصرف اللائق الذي لا عيب فيه وممن ينطقون بكلام طاهر لا غش فيه. فهؤلاء يحفظون أيضاً إيماننا هذا بالإله الواحد الذي خلق كلّ شيء، ويكثرون محبتنا لابن الله الذي أتمّ تدبيراً عظيماً كهذا من أجلنا، ويفسرون لنا الكتاب من دون خطر ولا يجدِّفون على الله ولا يزدرون البطاركة ولا يحتقرون الأنبياء» (٤، ٢٦، ٥).

قانون الإيمان (Regula fidei)

كان التقليد في الكنيسة الأولى مبدأ تفسيرياً ومنهجاً تفسيرياً أيضاً ، لأننا لا نقدر أن نفهم الكتاب فهماً صحيحاً وكاملاً إلاّ على ضوء التقليد الرسولي الحيّ وفي إطاره . وهذا التقليد كان عاملاً أساسياً في الوجود المسيحي ، لا لأنه يقدر أن يضيف شيئاً إلى ما

أُعلن في الكتاب ، بل لأنه يزوِّد بالإطار الحيّ وبالمنظور الواسع اللذين يُكتشف ويُفهم بهما « القصد » الحقيقي من الكتاب والإعلان الإلهي و«تصميمهما » الكامل . كانت الحقيقة عند القديس إيريناوس « منهجاً راسخ الأساس» و « جسماً حياً » (corpus) (ضد الهراطقة ٢ ، ٢٧ ، ١) « ولحناً متآلف النغمات » (٢ ، ٣٨ ، ٣) . لكننا لا ندرك هذا « التآلف» إلاّ بالرؤية الإيمانية. والحق، أن التقليد لم يكن مجرَّد نقل لعقائد متوارثة « على الطريقة اليهودية » ، بل كان الحياة المستمرة في الحقيقة[٥] . ولم يكن قلباً بلا حراك أو مُركَّباً من القضايا الملزمة، بل كان تبصراً في معنى الأحداث المعلَنة وتأثيرها في كشف «الإله الفاعل». لقد كان هذا الأمر حاسماً في حقل التفسير الكتابي. إن ج. ل. برستيج (G L. Prestige) أحسن في قوله: «إن صوت الكتاب يُسمع بوضوح إذا ما فُسِّرت نصوصه برؤية واسعة وبطريقة منطقية وباتفاق مع الإيمان الرسولي ومع دليل الممارسة التاريخيَّة للمسيحية. فالهراطقة هم الذين عوَّلوا على نصوص منعزلة والمسيحيون الأصيلون تنبَّهوا أكثر إلى المبادىء الكتابية»[٦]. وعندما لخَّصت الدكتورة إلين فليسمانفان لير (Dr. E. Flessemanvan-Leer) تحليلها الدقيق لاستعمال التقليد في الكنيسة الأولى، قالت: «إن الكتاب من دون تفسير ليس كتاباً على الإطلاق، وعندما نستخدمه ويصير حيّاً يكون كتاباً مفسَّراً». فيجب أن نفسِّر الكتاب وفقاً «لمضمونه الأساسي» المعلَن في «قانون الإيمان»(regula fidei) . وهكذا يكون هذا «القانون» مَثَلاً يوجّه تفسير الكتاب. «فالتفسير الحقيقي للكتاب هو التقليد وبشارة الكنيسة»[٧].

القديس أثناسيوس و « غاية الإيمان »

في القرن الرابع لم تتبدَّل الأحوال ، لأن الصراع مع الآريوسيين دار أيضاً حول مسألة تفسير الكتاب ، على الأقل في المرحلة الأولى من هذا الصراع . فجاء الآريوسيون وأنصارهم بمجموعة كبيرة من النصوص الكتابية ليدافعوا عن موقفهم العقيدي ، وأرادوا حصر البحث اللاهوتي في المجال الكتابي وحده . ولذلك كانت مواجهتهم في هذا الإطار ضرورية في بادىء الأمر . ومنهجهم التفسيري أي طريقة معالجتهم للنص ، كان مطابقاً لمنهج الذين انشقوا عن الكنيسة في القرون الأولى. فهم اهتموا بالنصوص التي اختاروها لتأييد موقفهم ، من غير أن يلتفتوا إلى السياق العام للإعلان . ولذلك اضطَّر الأرثوذكسيون إلى الاحتكام إلى فكر الكنيسة ، إلى « الإيمان » الذي أُعلن مرة وحُفظ بصدق . وهذا كان اهتمام القديس أثناسيوس الأساسي ومنهجه الاعتيادي . لقد استشهد الآريوسيون بمقاطع كثيرة من الكتاب ليقيموا الدليل على ما ناضلوا من أجله وهو أن المخلِّص مخلوق . في جواب القديس أثناسيوس كان الاحتكام إلى « قانون الإيمان » واضحاً في قوله : «لنصلح ، نحن الذين اقتنينا غاية الإيمان(to Skopon tis pisteos) المعنى الصحيح (orthin tin dianian) لما فسَّروه بشكل خاطىء» (ضد الآريوسيين ٣ ، ٣٥) . وأكَّد القديس أثناسيوس أن التفسير «الصحيح» لنصوص معيَّنة يصبح ممكناً من خلال المنظور الإيماني كلّه فقط: «ما يتعلَّلون به من الأناجيل يفسِّرونه بشكل خاطىء ، إذا ما قبلنا نحن المسيحيين غاية الايمان (ton skopon tis' Kath'

وقرأنـا الكتـاب مستعملـين (Himas tous christianous pisteos هذه الغاية قانوناً (osper Kanoni chrisameni) » (٣، ٢٨) .

من جهة ثانية يجب أن نهتمّ اهتماماً شديداً بالسياق المباشر لكلّ جملة وتعبير وبإبراز قصد الكاتب الصحيح بدقة (١ ، ٥٤) . وعندما كتب القديس أثناسيوس إلى الأسقف سرابيون عن الروح القدس أكّد له أن الآريوسيين يجهلون «غاية الكتاب المقدس» (إلى سرابيون ٢ ، ٧ وإلى أساقفة مصر، ٤) «لأنهم يهتمون بما يُقال ويتجاهلون معناه» . كانت لفظـة «skopos» (الغـاية) عنـد أثنـاسيوس موازية للفظـة «hypothesis » عنـد إيرينـاوس للإشــارة إلى «الفــكرة» الأساسية والتصميم الصحيح والمعنى المقصود[٨] وكانـت لفظـة «skopos» مألوفـة في اللغــة التفســيرية عنــد عدد من المدارس الفلسفية ، وخاصة عند الأفلاطونية الحديثة. إن التفسير قام بدورٍ كبير في المحاولات الفلسفية في ذلك الوقت ولذلك كان إثارة السؤال عن المبـدأ التفسـيري ضرورياً. فالفيلســوف إيامفليخــوس كان نموذجياً في هذه النقطة . لقد كان من واجب الإنسان أن يكتشف «النقطة الرئيسة» أو الموضوع الأساسي في البحث الذي يدرسه وأن يحفظها في ذهنه دائماً[٩] . ومن الجائز أن يكون القديس أثناسيوس ملماً بالاستخدام التقني لهذه اللفظة ، ولـذلك أكّد أن الاستشهـاد بفصـول ومقاطـع معزولـة من الكتـاب المقـدّس بعيداً عن قصـد الكتاب الإجمالي أمر مضلّل. ونخطىء إذا فسّرنا لفظـة«skopos» عند أثناسيوس بأنها «المعنى العام» للكتـاب . «فغـاية» الإيمـان أو «غاية» الكتاب هي الفحوى العقيدي الموجـود بكثافـة في «قانـون

الإيمان»، كما حفظته الكنيسة وكما «انتقل من «أب إلى أب» في وقت لا نجد فيه «آباء» عند الآريوسيين (في قوانين مجمع نيقية، ٢٧).

ولاحظ الكاردينال نيومان Newman أن القديس أثناسيوس عدَّ «قانون الإيمان» المبدأ الأسمى للتفسير و«عارض أفكار الهراطقة الخاصة عن طريق الفكر الكنسي» (ضد الآريوسيين ١، ٤٤)[١٠]. فكان يوجز المرة تلو المرة معتقدات الإيمان المسيحي الأساسية عند تدقيقه في الحجج الآريوسية قبل أن يمتحن النصوص التي يتعلَّلون بها في براهينهم، حتى يعيد النصوص إلى منظورها الصحيح: أمَّا تُرنير (H.E.W. Turner) فوصف طريقة أثناسيوس التفسيرية فقال: «أصرَّ (أثناسيوس) على اتخاذ مرمى إيمان الكنيسة العام قانوناً للتفسير ضد التقنية الآريوسية المفضَّلة التي تؤكد المعنى المنطبق على قواعد اللغة من غير أن تنظر إلى سياق الكلام أو إلى الإطار العام لتعليم الكتاب بكلِّيته. فتعامى الآريوسيون عن المدى الواسع الذي يتمتع به اللاهوت الكتابي. ولذلك أخفقوا في النظر الى سياق الكلام الذي تقع فيه نصوصهم الإثباتية. فيجب أن يُحسب معنى الكتاب نفسه كتاباً (مقدَّساً). وهذا المبدأ عُدَّ تخلِّياً عن الاحتكام إلى الكتاب واستبداله ببرهان مأخوذ من التقليد. ومن الأكيد أنه اذا وُضع في أيدٍ لا تحرص عليه، فإنه يؤدِّي إلى تقييد كليّ للكتاب المقدس، كما حاولت عَقَديّة (دوغماتيّة) الآريوسيين والعرفانيين أن تفعل. ولكن هذا الأمر لم يكن قصد القديس أثناسيوس نفسه، الذي حسب الاحتكام إلى التقليد انتقالاً من تفسير ثمِل إلى تفسير صاح، ومن تشديد حرفي قصير النظر إلى معنى غاية الكتاب».[١١]

ولكن يبدو أن البروفسور تُرنير (Turner) ضخّم الخطر، لأن البرهان كان كتابياً، فالقديس أثناسيوس قبِل مبدئياً كفاية الكتاب المقدس الموحى به للدفاع عن الحقيقة (ضد الوثنيين ١). إن الكتاب يجب تفسيره في إطار التقليد الإيماني الحيّ، بتوجيه من «قانون الإيمان». أمّا هذا «القانون» فلم يكن أبداً سلطة «غريبة» «تُفرض» على الكتاب المقدس. فهو «البشارة الرسولية» نفسها، المدوَّنة باختصار (in epitome) في أسفار العهد الجديد. كتب القديس أثناسيوس إلى الأسقف سرابيون: «لننظرنّ إلى تقليد الكنيسة الجامعة وتعليمها وإيمانها، الذي أعطاه الرب وبشّر به الرسل وحفظه الآباء، لأن الكنيسة أسِّست عليه» (إلى سرابيون ١، ٢٨). هذا المقطع هو من ميزات القديس أثناسيوس، فهناك ثلاث ألفاظ متطابقة فيه: «التقليد» (Paradosis) هو من المسيح نفسه، و«التعليم» (Didascalia) هو بواسطة الرسل، و«الإيمان»(Pistis) هو من الكنيسة الجامعة. وهذا هو أساس الكنيسة - الأساس الأوحد والفريد[١٢]. الكتاب نفسه ينتمي إلى هذا «التقليد» الذي يأتي من الرب. وفي الفصل الختامي من رسالته الأولى إلى سرابيون يعود القديس أثناسيوس مرة ثانية إلى النقطة نفسها فيقول: «إنني سلّمت التقليد وفق الإيمان الرسولي الذي تسلّمته من الآباء، من غير أن أبتدع شيئاً من الخارج. فسلّمته مثلما تعلّمته من الكتب المقدسة» (١، ٣٣). وأشار مرة القديس أثناسيوس إلى أن الكتاب نفسه هو «تقليد» (paradosis) رسولي (إلى أدلفيون ٦). والشيء المميَّز هو أنه لم يذكر أبداً لفظة التقليد بصيغة الجمع في نقاشه مع الآريوسيين. فكان يرجع دائماً الى لفظة «تقليد» - أي «**التقليد**»،

التقليد الرسولي ، الذي يحوي كلّ فحوى البشارة الرسولية ، والذي كان موجزاً في «قانون الإيمان» . وكانت وحدة التقليد وتماسكه النقطة الأساسية والحاسمة في كلّ البرهان الذي قدّمه .

هدف التفسير و «قانون العبادة »

كان الاحتكام إلى التقليد احتكاماً إلى فكر الكنيسة ، لأنه افتُرض أن الكنيسة كانت تملك معرفة الحقيقة وفهمها ، أي حقيقة الإعلان و«معناه» . فالكنيسة كان عندها السلطان لنشر الإنجيل وتفسيره . لكن هذا لا يدلّ على أن الكنيسة كانت «فوق» الكتاب ، فهي كانت تقف بجانبه مؤيِّدة إياه من دون أن تتقيَّد «بحرفه» . فالهدف الأول للتفسير كان في إظهار معنى الكتاب المقدس وغايته أو بالأحرى معنى الإعلان و «تاريخ الخلاص»(Heilsgeschichte) . كان واجب الكنيسة أن تبشِّر بالمسيح لا «بالكتاب» فقط. ولذلك لا نقدر أن نفهم استعمال التقليد في الكنيسة القديمة بشكل صحيح إلاَّ في إطار الاستعمال الفعلي للكتاب . فالكلمة حُفظت بشكل حيّ في الكنيسة فانعكست على حياتها وبنيتها ، لأن الإيمان والحياة تلاحما عضوياً . ويحسن أن نذكر في هذا المجال مقطعاً شهيراً من «النعمة الإلهية» (de gratia Dei Indiculus) المنسوب خطأً إلى البابا كلستينوس ، لأن واضعه الحقيقي هو القديس بروسبِر من أكويتانيا : «هذه هي قرارات الكرسي الرسولي المقدَّس التي لا يمكن نقدها ، والتي قضى بها آباؤنا على الابتداع المهلك . . . لننظر إلى

الصلوات المقدَّسة التي يرفعها كهنتنا بتماثل في كلّ كنيسة جامعة في العالم كلّه وفقاً للتقليد الرسولي . وليؤكِّد قانون العبادة قانون الإيمان» . ويصحّ القول إن هذه العبارة في سياقها المباشر لم تكن صيغة لمبدأ عام ، لأن القصد المباشر منها كان محصوراً في نقطة أساسية واحدة وهي أن معمودية الأطفال شاهد يدلّ على حقيقة الخطيئة الجدِّية . والحق أنه ما كان إعلاناً بابوياً جازماً ، بل رأي خاص للاهوتي صرَّح به في جو من الصراع الحار[١٣] . لكن لم تؤخذ هذه العبارة خارج سياقها المباشر ولم تغيِّر قليلاً ، عفواً أو نتيجة لسؤ فهم ، لتعبِّر عن المبدأ التالي : «يجب أن يبني قانون العبادة قانون الإيمان» (credendi statuat lex orandi ut legem) .

«فالإيمان» وجد تعبيره الأول في الصيَغْ الليتورجية والأسرارية والطقسية ، و«دساتير الإيمان» برزت أولاً كجزء أساسي من خدمة إدخال المؤمنين الجدد إلى الكنيسة . يقول كيلي(J.N.D. Kelly) : «إن الملخّصات العقيدية الخاصة بالإيمان ، تصريحيَّة كانت أم استفهاميَّة ، هي حصيلة الليتورجيا ، ولذلك عكست ثباتها أو طواعيتها»[١٤] . لقد كانت «الليتورجيا» بمعناها الواسع الشامل القاعدة الأولى للتقليد الكنسي . أمَّا البرهان المتخذ من «قانون الصلاة» (Lex orandi) فكان يُستخدم دائماً في النقاشات التي دارت في أواخر القرن الثاني . فعبادة الكنيسة كانت تعبيراً احتفالياً عن إيمانها . ولعلّ استدعاء اسم الله في المعمودية كان الصيغة الثالوثية المبكِرة ، مثلما كان سرّ الشكر الشاهد الأول لسرّ الخلاص في ملئه . والعهد الجديد نفسه برز إلى حيِّز الوجود «ككتاب مقدَّس» في الكنيسة المصلِّية ، لأنه كان يُقرأ أولاً في جوٍّ العبادة والتأمل .

القدّيس باسيليوس و«التقليد غير المدوَّن»

اعتاد القديس إيريناوس أن يرجع دائماً «إلى «الإيمان» كما سُلِّم في المعمودية. وكان ترتليان والقديس كبريان يستخدمان البراهين الليتورجية[١٥]. والقديس أثناسيوس والكبادوكيون استخدموا البرهان نفسه. لكن توسيع هذا البرهان القائم على التقليد الليتورجي نجده عند القديس باسيليوس. ففي مواجهته للآريوسيين بصدد الروح القدس بنى برهانه الأساسي على تحليله للمجدلات كما كانت تُستخدم في الكنائس. وكتابة «في الروح القدس» دوِّن بشكل اقتضائي، أي في نار الصراع اليائس، فخاطب ظرفاً تاريخياً خاصاً، لكنه عُني بمبادىء البحث اللاهوتي ومناهجه. في مبحثه هذا سعى القديس باسيليوس إلى البرهنة على نقطة حاسمة في عقيدة الثالوث الأقدس وهي مساواة الروح القدس في القيمة والكرامة (Homotimia) للأقنومين الآخرين. أمَّا مرجعه الأساسي فكان الشهادة الليتورجية أي المجدلة التي تحوي عبارة «مع الروح» والتي برهن أنها استُخدمت كثيراً في الكنائس. هذه العبارة غير موجودة في الكتاب المقدس لكنَّ التقليد صدَّق عليها. أمَّا أخصامه فلم يقبلوا إلاَّ بسلطان الكتاب المقدَّس، ولذلك حاول أن يبرهن شرعية الاحتكام إلى التقليد. فهو أراد أن يثبت مساواة الروح القدس في القيمة والكرامة(homotimia) ، أي ألوهيته التي آمنت بها الكنيسة دائماً والتي كانت جزءاً من الاعتراف بالإيمان أثناء المعمودية. وكما أشار بحق الأب ب. بروش(Benoit Pruche) ، كانت لفظة«homotimos» ، عند القديس باسيليوس، معادلة

للفظة «الواحد في الجوهر»(homoousios) [١٦]. ولم يكن هناك الكثير من الجدَّة في هذا المفهوم للتقليد، إذا استثنينا الدقة واتساق الكلام. ولكنَّ للعبارة ميزة خاصة. يقول: «إن العقائد والتعاليم التي حُفظت في الكنيسة حصلنا على بعض منها من التعليم المكتوب وعلى البعض الآخر في سرّ (en mystirio) سُلّم إلينا من تقليد الرسل. ولها نفس الفاعلية بالنسبة إلى التقوى» (في الروح القدس ٦٦). يظن المرء في النظرة الأولى أن القديس باسيليوس أدخل هنا سلطتين وقاعدتين أي الكتاب والتقليد. والحق، أنه كان بعيداً كلّ البعد عن هذا الأمر، لأن استخدامه للألفاظ كان خاصاً. فلفظة «kerygmata» تشير عنده إلى ما يسمَّى اليوم «بالعقائد» أي التعليم الرسمي الذي يُعتمد عليه في أمور الإيمان، أو التعليم العلني. ولفظة «dogmata» كانت عنده مجموعة الأعراف و«العادات غير المدوَّنة» أو بنية الحياة الليتورجية والأسرارية. لا ننسى أن مفهوم لفظة «dogma» لم يكن ثابتاً وأن هذه اللفظة لم تكن قد أخذت مدلولاً ثابتاً ودقيقاً في أيامه [١٧]. في أي حال يجب أن لا نرتبك في رأي القديس باسيليوس الذي يقول إن الـ «dogmata» سلَّمها الرسل «في سرّ» (en mystirion). ونخطىء إذا ترجمناها بلفظة «الخفية». فالترجمة الصحيحة هي «عن طريق الأسرار»، أي تحت شكل الاستخدامات الليتورجية أو الطقوس و«العادات» الليتورجية. هذا ما قاله بالضبط باسيليوس الكبير نفسه عندما كتب أن «معظم الأسرار وصلتنا بطريقة غير مكتوبة». أمَّا لفظة «الأسرار» (ta mystica) فتشير هنا بالتأكيد إلى سرَّيْ المعمودية والشكر اللذين يرجعان، في رأي القديس باسيليوس، إلى أصل «رسولي». في هذا

الصدد يستشهد باسيليوس بالرسول بولس عندما يذكر «التقاليد» التي تسلَّمها المؤمنون «مشافهة أو كتابةً إليهم» (٢ تسا ٢ : ١٥، ١ كور ١١ : ٢). فالمجدلة التي تحدثنا عنها هي واحدة من هذه «التقاليد» (٧١، أنظر أيضاً ٦٦): «شرع الرسل والآباء منذ البدء في الاهتمام بكل ما يختص بالكنائس، فحفظوا في السّر والصمت هيبة الأسرار». والحق، أن كل المقاطع التي يستشهد بها القديس باسيليوس في هذا المجال لها طبيعة ليتورجية وطقسية، كرسم إشارة الصليب في خدمة قبول الموعوظين والاتجاه إلى الشرق أثناء الصلاة، وعادة الوقوف المستمر أثناء صلاة الآحاد، واستدعاء الروح القدس في القداس الإلهي، وتبريك الماء والزيت، ورفض الشيطان وكلّ مجده، والتغطيس في الماء ثلاث مرّات في خدمة المعمودية. ويقول باسيليوس إن هناك العديد من «أسرار الكنيسة غير المدوَّنة» (٦٦ و٦٧) لم تُذكر في الكتاب، لكنها ذات أهمية وسلطة كبيرتين، وهي وسائل ضرورية للشهادة والاتحاد وأمور لا بدَّ منها لحفظ الإيمان الصحيح، وتأتي، كما يشير، من التقليد «الصامت» و «الخاص»: «من التقليد الصامت والصوفي ومن التعليم الذي لا يُعلن ولا يُقال». لم يكن هذا التقليد «الصامت والسرّي (mystical) وغير المعلَن» عقيدة باطنيَّة مخصَّصة للنخبة، لأن «النُخبة» كانت الكنيسة. «فالتقليد» الذي يحتكم إليه القديس باسيليوس هو الممارسة الليتورجية في الكنيسة. إن القديس باسيليوس يلجأ هنا إلى ما نسمِّيه اليوم «نظام الكتمان» (disciplina arcani) الذي كان سائداً في القرن الرابع والذي دافعت عنه الكنيسة ودعمته. فكان ذا صلة بتأسيس رتبة الموعوظين وذا هدف

تعليمي وتثقيفي. وهناك، على حدّ قول القديس باسيليوس، بعض «التقاليد» التي يجب أن تُحفظ بشكل «غير مدوّن» لئلا تدنسها أيادي الكفرة. هذه الإشارة تعود بوضوح إلى الطقوس والممارسات، ويجب أن نذكّر هنا أن «دستور الإيمان» و«الصلاة الربّانية» كانا في القرن الرابع جزئين من «نظام الكتمان» هذا، وأنه لم يكن جائزاً أن يعرضا لمن هم خارج الإيمان. كان دستور الإيمان مدخّراً للذين يقبلون إلى المعمودية، في آخر مرحلة التعليم، أي بعد أن توافق الكنيسة عليهم وتدرجهم بكل إجلال في عداد «المستعدّين للاستنارة». وكان الأسقف يقوم «بنقل» دستور الإيمان إليهم مشافهة، وكانوا هم يتلونه غيباً أمامه في خدمة «نقل» (traditio) و «ترداد دستور الإيمان»(redditio symboli) . وكان يحثّ الموعوظين على عدم إفشاء دستور الإيمان لغير المؤمنين وعلى عدم تدوينه. فهو يجب أن يُحفر في قلوبهم. وهنا يكفي أن نستشهد «بمقدمة التعليم الديني» (Procatechesis) للقديس كيرلّس الأورشليمي في الفصلين ١٢ و١٧. وفي الغرب أيضاً أحسّ روفينوس وأغوسطين بأنه لا يليق بالمسيحيين أن يدوّنوا دستور الإيمان على الورق. ولذلك لم يذكر سوزومنوس في تاريخه نص الدستور النيقاوي «الذي كان يحق للمتنصّرين وللمسارّين (mystagogues) تلاوته وسماعه» (التاريخ الكنسي ١: ٢٠). أمام هذه الخلفية وضمن هذا المحتوى التاريخي يجب أن نقوِّم ونفسّر برهان القديس باسيليوس. فهو أكّد بقوة أهمية الاعتراف بالإيمان في المعمودية، الذي يتضمن التزام الايمان بالثالوث الأقدس، الآب والابن والروح القدس (٦٧ و٢٦). كان هذا الاعتراف «تقليداً» يُسلَّم «في سرّ» إلى الذين

تنصّروا حديثاً ويُحفظ «بصمت». ويتعرَّض المرء الى خطر زعزعة «أساس الإيمان بالمسيح» إذا رفض وتجاهل هذا «التقليد غير المكتوب» (٢٥). فالفارق الأوحد بين العقيدة(dogma) و«التعليم» (kerygma) كان في طريقة نقلهما: العقيدة تُحفظ «بصمت» أمّا التعاليم «فتُنشر وتُعلن». لكنَّ هدفهما واحد، لأنهما يقدِّمان الإيمان نفسه ولو بطرق مختلفة. لكنَّ هذه العادة الخاصة لم تكن مجرَّد تقليد من تقاليد الآباء ـ لأن تقليداً كهذا لا يكون كافياً. فالآباء استقوا مبادئهم من «قصد الكتاب وغايته». «إنهم اتَّبعوا رأي الكتاب واستقوا مبادئهم من شواهده». إذن، لا يضيف «التقليد غير المكتوب»، في طقوسه ورموزه، شيئاً إلى محتوى الإيمان الكتابي: فهو يكتفي بالتركيز على الإيمان في بعده المحرقي.[١٨]

كان احتكام القديس باسيليوس إلى « التقليد غير المكتوب » احتكاماً إلى إيمان الكنيسة وإلى « المعنى الجامع» (sensus catholicus) وإلى « الفكر الكنسي » . لذلك اضطر إلى أن يزيل المأزق الذي خلقه أعداؤه الآريوسيون ، الضيِّقو الأفق والمتمسكون تمسكاً كاذباً بحرف الكتاب المقدّس . فردّ على زعمهم قائلاً اننا لا نقدر أن نفهم قصد الكتاب وتعليمه بعيداً عن قانون الإيمان « غير المكتوب » . لقد كان القديس باسيليوس كتابياً في لاهوته بكلّ ما في الكلمة من معنى . فالكتاب عنده كان المقياس الأسمى للعقيدة (الرسالة ١٨٩ ، ٣) . وتفسيره للكتاب كان رصيناً ومتَّزناً . إن الكتاب نفسه سرٌّ « للتدبير » الإلهي وسرٌّ للخلاص الإنساني ، عمقه لا يُسبر غوره ، لأنه كتاب « مُلْهَمْ » ، كتاب من الروح

القدس . ولذلك يجب أن يكون تفسيره الصحيح روحياً ونبوياً . فموهبة التمييز الروحي ضرورية لفهم صحيح للكلمة المقدسة ، « لأن ناقد الكلمات يجب أن ينطلق من الإستعداد الذي ينطلق منه المؤلِّف نفسه . . . وأرى أنه من المستحيل على كلّ إنسان أن يأخذ على نفسه التدقيق في كلمات الرب ، ما لم يملك الروح الذي يهب قوة التمييز» (الرسالة ٢٠٤) . يُعْطَى الروح في أسرار الكنيسة ، ولذلك يجب أن يُقرأ الكتاب تحت ضوء الإيمان وسط جماعة المؤمنين . ولهذا السبب كان تقليد الإيمان ، كما سُلِّم من جيل إلى جيل ، بالنسبة للقديس باسيليوس ، المرشد الضروري والدليل في دراسة الكتاب المقدّس وتفسيره . إذن حذا القديس باسيليوس حذو القديسين إيريناوس وأثناسيوس في هذا المجال . وكذلك أوغسطين استخدم التقليد بطريقة مشابهة ولا سيَّما الشاهد الليتورجي . (١٩)

الكنيسة مفسِّرة للكتاب

كان للكنيسة سلطان تفسير الكتاب ، لأنها المستودع الحقيقي الأوحد للتعليم الرسولي(Kerygma) . فهذا التعليم حُفظ بطريقة حيّة في الكنيسة ، لأن الروح أُعطي لها . والكنيسة كانت تعلِّم «مشافهة» (viva voce) مودعة كلمة الله وموطِّدة إياها في النفوس . «فصوت الإنجيل الحيّ» (viva vox Evangelii) لم يكن مجرَّد تلاوة لكلمات الكتاب ، بل كان إعلاناً لكلمة الله كما سُمعت وحُفظت في الكنيسة بقوة الروح الذي يفعل فيها دائماً ويحييها . أمَّا خارج الكنيسة وخارج خدمتها الكهنوتية القانونية «المتعاقبة» من أيام

الرسل فلم يتمّ إعلان صحيح للإنجيل ولا تبشير قويم ولا فهم حقيقي لكلمة الله. إذن إن التفتيش عن الحقيقة في مكان آخر، أي خارج الكنيسة الجامعة الرسولية، سيكون بلا فائدة. هذا كان الإيمان المشترك في الكنيسة القديمة، من أيام القديس إيريناوس وحتى مجمع خلكيدونية وما بعده. فالقديس إيريناوس كان نموذجياً في هذا المضمار، لأن الرسل، في رأيه، هم الذين حملوا ملء الحقيقة في الكنيسة: «فكلّ ما يتصل بالحقيقة أُودع في أيديهم بأكثر وفرة» (ضد الهراطقة ٣، ٤، ١). والحق، أن الكتاب ألّف القسم الأكبر من هذه «الوديعة» الرسولية، مثلما ألّفت الكنيسة. فالكنيسة والكتاب لا ينفصلان ولا يتناقضان. فالكتاب، أي فهمه الصحيح، موجود في الكنيسة فقط، لأن الروح القدس يوجّهها ويرشدها. ولذلك أكّد أوريجنس وحدة الكنيسة والكتاب. وكانت مهمة المفسِّر، عنده، الإعلان عن كلمة الروح: «يجب أن ننتبه عندما نعلِّم لئلاّ نقدِّم تفسيرنا الخاص بدلاً من تفسير الروح القدس» (في تفسير رومية ١، ٣، ١). هذا الأمر يبقى مستحيلاً خارج التقليد الرسولي المحفوظ في الكنيسة. فأوريجنس شدَّد على التفسير «الجامع» للكتاب، كما هو مقدَّم في الكنيسة: «لنصغ في الكنيسة إلى كلمة الله التي تقدَّم على نحو جامع» (في تفسير اللاويين، العظة ٤، ٥). أمّا الهراطقة فيتجاهلون في تفسيرهم «قصد» (Voluntas) الكتاب الحقيقي: «فالذين يقدِّمون كلام الله من دون أن يقرنوه بقصد الكتاب وبحقيقة الإيمان يزرعون قمحاً ويحصدون شوكاً» (في تفسير إرميا العظة ٧، ٣). إن «قصد» الكتاب المقدَّس يرتبط بقوة «بقانون الإيمان». هذا هو موقف الآباء

في القرن الرابع والقرون اللاحقة الذي ينسجم كلّياً مع تعليم الأقدمين. فالقديس إيرونيموس، رجل الكتاب العظيم، أورد الفكرة نفسها بأسلوبه القوي الحاد، فقال: «إن مركيون وفاسيليدس وهراطقة آخرين. . . لا يملكون إنجيل الله، لأنهم لا يملكون الروح القدس، الذي من دونه يصبح الإنجيل المبشَّر به إنسانياً. فنحن لا نعتبر أن الإنجيل (أي البشارة) يتألَّف من كلام الكتاب المقدَّس فغايته في معناه، لا في سطحه، في لبِّه وجوهره، لا في أوراق العظات، بل في أصل معناه. في هذا الحال يصبح الكتاب نافعاً حقاً للسامعين عندما يُبشَّر به مع المسيح وعندما يُقدَّم ويُعرض مع الآباء وعندما يُقدِّمه المبشِّرون به مع الروح. . . كبيرٌ هو خطر التكلّم في الكنيسة، لأن التفسير المنحرف يحوِّل إنجيل المسيح إلى إنجيل إنساني» (في تفسير غلاطية ١، ١، ٢، مجموعة الآباء اللاتين، مين ٢٦، ٣٨٦).

نجد هنا الاهتمام نفسه بالفهم الصحيح لكلمة الله مثلما نجده في أيام إيريناوس وترتليان وأوريجنس. وربما كان إيرونيموس يقوم بإعادة صياغة كلام أوريجنس عندما قال إن «الإنجيل الإلهي» لا يوجد خارج الكنيسة، بل يوجد بديل إنساني منه. إننا لا نقدر أن نستقصي المعنى الحقيقي للكتاب (sensus Scripturae) أي **الرسالة الإلهية**، إلاّ في ارتباطه بحقيقة الإيمان (veritatem juxta fidei)، وتحت توجيه قانون الإيمان. و«حقيقة الإيمان» (veritas fidei) هي الاعتراف الإيماني بالثالوث. وهذه هي طريقة القديس باسيليوس. فالقديس إيرونيموس يتحدَّث هنا أولاً عن إعلان الكلمة في الكنيسة «لمن يصغي إليها»(andientibus utilis est).

أوغسطين والسلطان الجامع

بهذا المعنى يجب أن نفسرّ قول أوغسطين الشهير والمدهش حقاً : « لو لم يحرِّكني سلطان الكنيسة الجامعة لما آمنت بالإنجيل » (V. f. epistolum fundaminti ، ٦) . يجب علينا أن نقرأ هذه العبارة ضمن سياقها . فأوغسطين لم ينطق بهذه العبارة بالأصالة عن نفسه ، إنما بالأصالة عن الموقف الذي كان على المؤمن العادي أن يتخذه عندما يواجه الهراطقة ، الذين يزعمون أنهم أصحاب السلطان . في هذا الحال ، يليق بالمؤمن البسيط أن يحتكم إلى سلطان الكنيسة ، التي تلقّى فيها ومنها الإنجيل نفسه (أي البشارة) : « إنني آمنت بالإنجيل نفسه ، لأن مبشِّرين « جامعيين بشَّروني به » . فالإنجيل وتعليم الكنيسة الجامعة لا ينفصلان . وأوغسطين لم يسع إلى « إخضاع » الإنجيل للكنيسة ، بل أراد أن يشدِّد على أننا نتلقّى « الإنجيل » في إطار التبشير الجامع في الكنيسة ، لأنه لا ينفصل عنها . في هذا الإطار وحده يأخذ الإنجيل مكانه ويُفهم فهماً صحيحاً . والحق ، أن شهادة الكتاب بيِّنة وواضحة كلّ الوضوح عند المؤمن الذي وصل إلى نضج « روحي » ، وهذا ممكن في الكنيسة فقط . لذلك قاوم أوغسطين الأوهام التي يتعلل بها التفسير المانوي عبر هذا التعليم وعبر سلطان (auctoritas) البشارة اللذين يتصلان بالكنيسة الجامعة . فالإنجيل لا يخص المانويين . أمّا « سلطان الكنيسة الجامعة » (catholicae Ecclesiae auctoritas) فلم يكن مصدراً مستقلاً

للإيمان ، بل كان مبدأً ضرورياً للتفسير الصحيح . إننا نقـدر أن نقلب هذه العبارة فنقول : يجب أن لا يؤمن المرء بالكنيسـة ما لم يحرّكه الإنجيل . فالعلاقة متبادلة بينهما بشكل تام.[٢٠]

Congar, O.p., La Tradition et les traditions, Etude historique, Paris 1960, pp. 97-98. Hans Freiherr von Campenhausen, Kirchliches Amt und gestliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhudderten, Tüpingen 1953. Einar Molland, Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession, in «Journal of Ecclesiastical History», 11 (1950) 12-28. Le développement de l'idée de sucession apostolique, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 34, 1 (1954) 1-29. A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church, London, 1953, pp. 207-231, esp. 213-214.

(٥) راجـع :

Dom Odo Casel, O.S.B., Benedict von Nursia als Pneumatiker, in «Heilige Uberlieferung» Münster 1938, pp. 100-101.

« إذن ، منذ البدء لم يكن التقليد المقدس في الكنيسة مجرد إنتقال من العقيدة إلى اليهـودية المتأخّـرة ليكون نموذجاً من دون إزدهـار حيّ للحياة الإلهية » . وفي الحاشية يُرجع Dom Casel القارىء إلى John Adam Möhler .

(٦) راجع :

G.L. Prestige, Fathers and Heretics, London 1940.

(٧) راجع :

Flesseman pp. 92-96. Flesseman, 100-144. Van den Eynde, 159-187. B. Reynders, Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 5 (1933) 155-191. La polémique de Saint Irénée, Ibid. 7 (1935) 5-27. Henri Holstein, La Tradition des Apôtres chez Saint Irénée, in «Recherches de Science religieuse» 36 (1949) 229-270. La Tradition dans l'Eglise, Paris 1960. André Benoit, Ecriture et Tradition chez Saint Irénée, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 40 (1960) 32-43. Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960.

(٨) راجـع :

Guido Müller, Lexicon Athanasianum, subvoce: idquod quis docendo, scribendo, credendo intendit.

(٩) راجـع :

Karl Prächter, Richtungen und Schulen im

Neuplatonismus, in «Genethliakon» (Carl Roberts zum 8. März 1910), Berlin, 1910.

يترجم Prächter لفظة « الغاية » باللفظتين Grundthema أو Zielpunct (ص ١٢٨) . ويصف طريقة إيامفليخوس بأنها « تفسير مسكوني » (ص ١٣٨) . وبروكلوس في تفسيره للرسالة إلى تيموثاوس يضع تضاداً بين بورفيريوس وإيامفليخوس . فبورفيريوس يفسّر النصوص بشكل جزئي أمّا إيامفليخوس فبشكل أشمل وأعمّ (في الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، ص ٢٠٤، ٢٤ المذكورة عند Prächter، ص ١٣٦).

(١٠)«أبحاث مختارة من القديس أثناسيوس» ترجمها الكاردينال نيومان، المجلد الثاني، الطبعة الثامنة ١٩٠٠، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

(١١) راجع :

H.E.W. Turner, The Pattern of Christian Truth, London 1954, pp. 193-194.

(١٢) أشار C. R. B. Shapland بحق إلى أن « الأساس » في هذا النص يدلّ بالتحديد عند القديس أثناسيوس على إسم الثالوث الأقدس كما يستدعى في المعمودية . ويذكر القديس أثناسيوس هذا الأمر الإلهي فيما بعد في رسالته مستهلاً كلامه هكذا : « أمرهم السيّد أن يضعوا هذا الأساس للكنيسة قائلاً . . . فذهب الرسل وعلّموا هكذا ». راجع :

The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit, C.R.B. Shapland, London 1951, 132.

(١٣) راجع :

Dom M. Capuyns, «L'origine des Capitula Pseudo-Célestiniens contre les Semipélagiens», in Revue Bénédictine 41 (1929) 156-170. Karl Federer, Liturgie und Glaube, Eine theologiegeschichtliche Untersuchung, (Freiburg in der Schwez, 1950) (— Paradosis, IV). Dom B. Capelle, «Autorité de la liturgie chez les Pères», in Recherches de Théologie ancienne et médiévale XXI (1954) 5-22.

(١٤) راجع :

J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds, London 1950, p. 167.

(١٥) راجع :

Federer, op. cit., s. 59 ff. F. De Pauw, «La justification des traditions non écrites chez Tertullien», in Ephëmerides

Theologicaë Louvanienses XIX, 1-2 (1942) 5-46. Georg Kretschmar, Studien Zur frühchristlichen Trinitatstheologie, Tübingen 1956.

(١٦) أنظر مقدمته لكتاب «الروح القدس»
Sources Chrétiennes, Paris 1945, P. 28.

(١٧) أنظر الدراسة القيّمة التي قدمّها
August Deneffe Dogma, Wort und Begriff , in Scholastik Jg. 6(1931) 381-400, 505-538.

(١٨) راجـع :

Hermann Dörrie, De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956. J.A. Jungmann, S.J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, 2, Auflage, Münster i-W 1962, p. 155, 163. Dom David Amand, L'ascèse monastique de Saint Basile, Editions de Maredsous 1949, p. 75-85. O. Perler, «Arkandisciplin» in «Reallexikon für Antike und Christentum», 1, Stuttgart 1950, p. 671-676. O Joachim Jeremias , Die Abendmablsworte Jesu, Göttingen 1949, p. 59, 78 .

أمّا بما يختص بالـ«disciplina arcani» أكّد جيريمياس أن النظام السرّي نقدر أن نقتفي أثره في تكوين نصوص الإنجيل، لأنه كان موجوداً قبلاً في اليهودية. أنظر النقد الحادّ لهذه النظرة عند:

R. P. C. Hanson, Traditon in the Early Church, London 1962, P. 27 ss.

(١٩) راجع :

German Martil, O.D., La tradicion en San Agustin a través de la controversia pelagiana, Madrid, 1942 (originallyin Revista espanola de Teologia, V.I, 1940, II, 1942). Wunibald Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle, München 1930.

أنظر أيضاً:
Federer Dom Capelle

(٢٠) راجـع :

Luis de Montadon, «Bible et Eglise dans l'Apologétique de Saint Augustin» in Recherches de Science religieuse 2 (1911) 233-238. Pierre Battiffol, Le Catholicisme de Saint Augustin, Paris, 1929, pp. 25-27 (cf. I, L'Eglise règle de foi). A.D.R. Polman, The Word of God according to St. Augustine, Grand Rapids, Michigan, 1961, pp. 198-209. W.F. Dankbaar, «Schriftgezag en Kerkgezag bij Augustinus», in Nederlands Theologisch Tijdschrift, 11 (1956-1957) 37-59.

الفصل السادس

سلطان المجامع القديمة وتقليد الآباء (*)

المجامع في الكنيسة الأولى

إن مجال هذه المقالة محدود ، لأنها مجرد مقدمة . فدور المجامع في تاريخ الكنيسة ووظيفة التقليد بُحثا في السنوات الأخيرة . ولذلك كان الهدف من هذه المقالة تقديم بعض الاقتراحات التي قد تثبت فائدتها في تدقيقنا في الشواهد النصيّة وفي تقويمنا اللاهوتي وفي تفسيرنا لها . والواقع أن المشكلة كنسية ، وأن المؤرخ الكنسي يجب أن يكون لاهوتياً أيضاً وأن يورد خياره الشخصي وموقفه . فعلى اللاهوتيين بالمقابل أن يعُوا المنظور التاريخي الواسع الذي نوقشت فيه الأمور الإيمانية والعقيدية وفهمت، وعليهم ان يتجنبوا المفارقات التاريخية في اللغة ، لأن الواجب يقتضي أن يدرسوا كل عصر بلغته الخاصة .

ويجب على تلميذ الكنيسة القديمة أن يبدأ بدراسة مجامع معينة وأن يتناولها في وضعها التاريخي المحدّد من دون أن يحاول

(*) كُتبت هذه المقالة عام ١٩٦٧ .

إعطاء تحديد مسبق بشكل كيفيّ . وهذا ما يفعله المؤرخون . ففي الكنيسة القديمة لم تكن هناك « نظرية مجمعية » ولا لاهوت محكم عن المجامع ولا نظم قانونية محدَّدة ، لأن مجامع الكنيسة ، في القرون الثلاثة الأولى ، التأمت عند الضرورة لأهداف خاصة وفي ظروف طارئة لبحث أمور معيَّنة تهمّ الجميع . فكانت **أحداثاً** أكثر منها مؤسسة . والأفضل أن نستعمل عبارة غريغوري ديكس التي تنص على أن المجامع كانت «قبل نيقية جهازاً اقتضائياً لا مكان محدَّد له في نظام الحكم الكنسي»[١] . وما سلَّم به الجميع ووافق عليه في تلك الفترة هو أن اجتماع وتشاور أساقفة يمثلون كنائسهم المحلّية و«جماعاتهم» ، أو بالأحرى يجسِّدونها ، كان نهجاً صحيحاً وطبيعياً لإظهار الوحدة وتحقيقها وللاتفاق في أمور الإيمان والتنظيم . فكان الشعور بوحدة الكنيسة قوياً في العصور الأولى ، على الرغم من أن هذا الشعور لم يكن قد انعكس بعد على الصعيد التنظيمي . «فمجمعيّة» الأساقفة كانت أمراً مسلَّماً به مبدئياً ، وكان مفهوم «الأسقفية الواحدة» (Episcopatus unus) قد ابتدأ بالنموّ ، وكان أساقفة منطقة معيَّنة يجتمعون لاختيار الأساقفة الجدد ولوضع الأيدي عليهم ، وكانت أسس المنهج المتروبوليتي في طور التثبيت . لكنّ هذه الأمور حدثت بطريقة عفوية . وظهر أن «المجامع» برزت إلى حيِّز الوجود في آسيا الصغرى أولاً في أواخر القرن الثاني أثناء الدفاع القوي ضد انتشار «النبوَّة الجديدة» أي ضد الانفجار المونتاني العنيف . وكان من الطبيعي في هذه الحالة أن تشدِّد الكنيسة على «التقليد الرسولي» الذي كان الأساقفة حرَّاساً له وشهوداً في رعاياهم (paroikai) . وفي شمال إفريقيا تأسس نوع من النظام

(١) راجع الحواشي في آخر هذا الفصل ، صفحة ١٣٧ .

المجمعي في القرن الثالث، إذ وُجد أن المجامع هي الأداة المثلى للشهادة والإفصاح والإعلان عن الفكر المشترك في الكنيسة وعن الانسجام والتآلف بين الكنائس المحلِّية. لقد أصاب البروفسور جورج كريتسشمار (Georg Kretschmar) عندما قال في دراسته عن مجامع الكنيسة القديمة إن اهتمام المجامع الأولى الأساسي كان اهتماماً بوحدة الكنيسة: «فمنذ البدء وحتى الوقت الحاضر هناك موضوع واحد وهو الإعلان عن وحدة صحيحة وروحية في كنيسة الله»[٢]. أمَّا هذه الوحدة فكانت تقوم على وحدة التقليد وعلى الإجماع في الإيمان أكثر ممَّا تقوم على أي نموذج مؤسساتي.

المجمع الإمبراطوري أو المسكوني

بعد اهتداء الإمبراطورية تغيَّرت الظروف. فمنذ أيام قسطنطين أو بالأحرى منذ أيام ثيوذوسيوس اعترف الجميع بأن الكنيسة أصبحت تعايش الإمبراطورية المسكونية المتنصِّرة. إن «اهتداء الإمبراطورية» جعل مسكونية الكنيسة مرئية أكثر منها في أي وقت مضى. وهذا الاهتداء لم يضف شيئاً إلى المسكونية الأساسية والأصلية في الكنيسة المسيحية. لكنَّ الظرف الجديد هيَّأ لها ظهوراً مرئياً. في هذا الظرف التاريخي التأم المجمع المسكوني الأول في نيقية وصار نموذجاً للمجامع اللاحقة. «فوضع الكنيسة الجديد استلزم عملاً مسكونياً، لأن الحياة المسيحية لم تعد معاشة في عالم منظَّم على أسس إقليمية، بل في إمبراطورية شاملة... وبما أن

الكنيسة خرجت إلى العالم فأصبح من واجب الكنائس المحلّية أن تتعلم ألاّ تعيش كوحدات مستقلة (مثلما عاشت سابقاً عملياً لا نظرياً) ، بل كجزء من سلطة روحية واسعة »[٣] . إننا نقدر أن نصف المجامع العامة ، كما دُشّنت في نيقية ، بأنها بمعنى من المعاني « مجامع إمبراطورية » (die Reichskonzile) وربما كان هذا الوصف المعنى الأول والأصلي للفظة « مسكوني » كما أُطلقت على المجامع[٤] . ولا مجال هنا للبحث المطوّل في المشكلة الصعبة والشائكة المتعلقة بطبيعة أو خاصيّة هذه البنية التي كانت « الكومنولث » (commonwealth) المسيحي الجديد والجمهورية المسيحية الثيوقراطية (Res publica Christiana) التي صارت فيها الكنيسة مرتبطة بالإمبراطورية بشكل غريب[٥] ، لأن هدفنا المباشر لا علاقة له بهذا الموضوع . كانت مجامع القرن الرابع ما تزال اجتماعات اقتضائية أو أحداثاً فردية . وكان سلطانها النهائي مستنداً إلى اتفاقها مع « التقليد الرسولي » . فعدم وجود أية محاولة في القرن الرابع أو فيما بعد لتوسيع نظرية قانونية عن « المجامع العامة » بكونها مركزاً للسلطان النهائي وبكونها ذات ونماذج معيّنة لإجراءات متعدّدة هو أمر ذو دلالة ، رغم أن الكنيسة اعترفت بهذه المجامع في الواقع (de facto) بأنها مكان مناسب لمعالجة مشاكل الإيمان والعقيدة ومرجع في هذه الأمور . لن نبالغ إذا قلنا ان المجامع لم تُعتبر أبداً مؤسسة قانونية ، بل اعتُبرت أحداثاً اقتضائية تتجلىّ فيها المواهب الروحية . فهي لم تُعتبر اجتماعات دورية يجب أن تلتئم في أوقات محدَّدة . والكنيسة لم تعترف سلفاً بشرعية أي مجمع ، بل إن الكنيسة رفضت عدداً منها ، رغم قانونيتها الشكلية .

يكفي أن نذكر المجمع اللصوصي الذي عُقد سنة ٤٤٩ . فالكنيسة اعترفت «بمسكونية» المجامع التي لها سلطة دامغة . إنها اعترفت بها فوراً أو بعد زمن لا لأهليتها القانونية ، بل لطابعها المواهبي ، إذ شهدت بالروح القدس للحقيقة الموجودة في الكتاب المقدَّس كما سُلِّم في التقليد الرسولي[٦]. لا مجال هنا لبحث «نظريّة الاستلام» (Theory of reception) ، لأنّ هذه النّظرية لم تكن موجودة. فهناك رؤية ايمانية فقط. إن هانس كونغ (Hans Küng) في كتابه Sturkturen der Kirche (بنية الكنيسة) اقترح طريقة تساعد في فهم هذه المسألة. ورغم أن هذا المؤلِّف ليس مؤرِّخاً فإن المؤرِّخين يقدرون أن يطبِّقوا مخططه اللاهوتي على نحو مثمر. فاقترح كونغ أن يُنظر إلى الكنيسة «كمجمع» يدعوه الله نفسه إلى الانعقاد («بدعوة إلهية» Aus göttlicher Berufung) ، وإلى المجامع التاريخية أي المسكونية أو العامة كمجامع يدعوها الإنسان للانعقاد («بدعوة إنسانية» Aus monschlicher Berufung) ، لأنها تمثّل الكنيسة بشكل حقيقي ، لكنها لا تكون أكثر من ممثلة[٧]. وتجدر الاشارة الى أن المؤرخ الروسي بولوتوف (V.V. Bolotov) أورد منذ سنوات مفهوماً مشابهاً في «محاضراته عن تاريخ الكنيسة القديمة» ، فقال إن الكنيسة إجتماع (ecclesia) لا ينفضّ أبداً[٨]. والسلطان السامي ومقدرة تمييز حقيقة الإيمان أودعا في الكنيسة التي هي «مؤسسة إلهية» بالمعنى الصحيح والدقيق للكلمة. ولكن لا يوجد مجمع أو «مؤسسة مجمعية ذات حق إلهي» (de Jure Divino) إلاّ بمقدار ما تكون صورة حقيقية وتجلّياً للكنيسة. وقد نبقى في دائرة مفرغة إذا شدّدنا على ضمانات شكلية في الأمور العقيدية ، لأن هذه «الضمانات» غير

موجودة ولا يمكن إبرازها مسبقاً. فبعض «المجامع» كان مخفقاً، لأنه لم يكن سوى اجتماع غير شرعي (Conciliabula) وقع في الخطأ. ولذلك رُفضت هذه المجامع فيما بعد. إن تاريخ المجامع في القرن الرابع مفيد جداً في هذا المجال[9]. وما أعلنته المجامع لم تقبله الكنيسة أو ترفضه على أساس شكلي أو «قانوني». فحكم الكنيسة كان انتقائياً إلى أبعد الحدود. إذن، **لم يكن المجمع فوق الكنيسة**، فهو على وجه التحديد «تمثيل» لها. وهذا يفسِّر سبب عدم احتكام الكنيسة القديمة إلى «السلطان المجمعي» بشكل مطلق (in abstracto) أو عام، فهي احتكمت دائماً إلى مجامع **خاصة** أو بالأحرى إلى «إيمان» هذه المجامع وشهادتها. نشر الأب كونغار (Yves Congar) مقالة جيِّدة جداً عن «أولويَّة المجامع المسكونية الأربعة الأولى» أورد فيها شواهد مهمَّة[10]. فأولويَّة نيقية وأفسس وخلكيدونية كانت في تحديداتها العقيدية، ممَّا اعتبره الجميع تعبيراً صادقاً وكافياً عن حقيقة الإيمان الذي أُودع سابقاً في الكنيسة. إن التشديد لم يكن هنا على السلطان «القانوني»، بل على الحقيقة. وهذا يقودنا إلى المسألة الحاسمة والمعقَّدة وهي ما هي أفضل مقاييس الحقيقة المسيحية؟

المسيح : مقياس للحق

إنه لا يوجد جوابٌ سهلٌ عن هذا السؤال. لكن، في الواقع، هناك جواب سهل جداً : **المسيح هو الحق**. فمصدر الحق المسيحي ومقياسه هو الإعلان الإلهي في بنيته المزدوجة وتدبيره المضاعف.

مصدر الحق هو كلمة الله . هذا الجواب أُعطي بسهولـة وقُبِل في الكنيسة القديمـة بشـكل عام، مثلما يُقبـل في مسيحية هذا العصر المنقسمة. لكنَّ هذا الجواب لا يحلّ المشكلة. والحق، أنه كان يُقوَّم ويُفسّر بطرق مختلفة إلى حدّ التفـاوت الجـذري. وعنـى فقـط أن المشكلة انتقلت خطوة أخرى وبرز سؤال جديد وهو كيف يجب أن نفهم الإعلان؟ إن الكنيسة الأولى لم تشكّ في «كفاية» الكتاب ولم تحاول أن تتجاوزه، بل ادَّعت دوماً أنها لم تتجاوزه. لكن المسألة التفسيرية برزت ابتداء من العصر الرسولي بروزاً حادّاً. فما هو المبدأ التفسيري الصحيح الـذي كان يُتّبـع؟ إننـا لا نجـد سوى جواب الاحتكام إلى «إيمان الكنيسة» الذي هو إيمان الرسل وبشارتهم، أي إلى التقليد الرسولي. فالكتاب لا يُفهـم إلاّ في الكنيسـة، كما أكّد أوريجنس، وكما أكَّد القـديس إيرينـاوس وتـرتليان قبلـه. كان الاحتكام إلى التقليد احتكاماً إلى فكر الكنيسة(phronema) ، وكان منهجـاً لاكتشـاف الايمـان المسلَّـم به دائماً ومنـذ البـدء(semper creditum) وتثبيته.

كانت ديمومة الايمان المسيحي إشـارة واضحـة إلى حقيقتـه وأمارة لها ، حيث لا مجال للتجديد والأفكار المبتدعة[11] . ويمكن أن تُبرهَن على نحو ملائم ديمومة إيمان الكنيسة المقدّسة من شهادات الماضي . ولـذلك يُستشهد عادة « بالقدمـاء » في المباحثـات اللاهوتية . ولكن يجـب أن تُستخدم « حجـة القِدَم » بشيء من الحذر ، لأن الرجـوع الاتفاقي إلى الأزمنـة القديمـة والاستشهـاد العرَضي بمؤلِّفين قدماء قد يكونان غامضين ومضلِّلين . وهذا الأمر

فُهم فهماً تاماً أيام الجدل الكبير حول المعمودية في القرن الثالث ، عندما أُثيرت مسألة شرعية « العادات القديمة » وسلطانها . فترتليان أكّد أن العادات (consuetudines) في الكنيسة يجب أن تُفحص تحت ضوء الحقيقة ، لأن « سيِّدنا المسيح لم يظهر نفسه عادة وعرفاً ، بل حقيقة » (في غطاء العذارى ١ ، ١) . والقديس كبريانوس استعمل هذه العبارة ومجمع قرطاجة الذي عُقد سنة ٢٥٦ تبنَّاها . ولعلَّ « القدم » في ذاته يمكن أن يكون خطأً متأصلاً « لأن القِدَم بلا حقيقة خطأ قديم متأصل » كما قال القديس كبريانوس ، (الرسالة ٧٤ ، ٩) . وأوغسطين أيضاً استخدم العبارة نفسها فقال : « يقول الرب في الإنجيل : أنا هو الحق ، ولم يقل : أنا هو العادة » (في المعمودية ٣ ، ٦ ، ٩) . « فالقِدَم» في حدّ ذاته لا يكون حقاً بالضرورة مع أن الحق المسيحي كان فعلياً حقاً «قديماً»، ولذلك قاومت الكنيسة كلّ البدع . أمَّا الهراطقة وعلى الأخص العرفانيون فكانوا أول من استخدم البرهان المرتكز على التقليد . وهذا ما دفع القديس إيريناوس إلى إحكام مفهومه الخاص عن «التقليد» الذي يقاوم «التقاليد» الخاطئة التي أوردها الهراطقة والتي كانت غريبة عن فكر الكنيسة[١٢] . فكان لا بدّ للاحتكام إلى «القِدَم» أو «التقاليد» أن يكون انتقائياً وتميُّزياً ، لأن بعض «التقاليد» التي تعلَّل بها الهراطقة كانت خاطئة . فيجب على المرء أن يبحث بدقة عن «التقليد الحقيقي»، الذي يقدر أن يرجعه إلى سلطان الرسل والذي يثبّته ويؤكِّده إجماع (consensio)الكنائس . لكن لا يُكتشف هذا الإجماع بسهولة ، لذلك بقيت بعض الأسئلة مطروحة . أمَّا مقياس القديس إيريناوس فكان سلبياً وصحيحاً :

التقليد هو التقليد الرسولي الجامع . وأوريجنس حاول في مقدمة كتابه « المبادىء » أن يصف غاية « الاتفاق » القائم الذي كان ضرورياً وإلزامياً بالنسبة إليه ، فأورد مجموعة من النقاط المهمة التي تحتاج إلى مزيد من الدرس . فكانت هناك عدّة تقاليد محلّية تختلف في اللغة والنظام حتى ضمن الشركة الدائمة في الإيمان و«القدسات» (in sacris) . يكفي أن نذكر الخلاف الفِصحي بين روما والشرق ، حين برزت مشكلة سلطة العادات القديمة . ويجب أيضاً أن نذكر الصراع الذي دار بين قرطاجة وروما والصراع الذي دار بين روما والإسكندرية في القرن الثالث والتوتر المتزايد بين الإسكندرية وإنطاكية الذي بلغ قمته المأساوية وطريقه المسدود في القرن الخامس . ففي هذا العصر من الصراع اللاهوتي الحاد احتكمت جميع الأطراف إلى التقليد و«القِدَم» . ولذلك تراكمت على كل الجوانب « سلاسل » من الشهادات القديمة . فكان يجب أن تُفحص بدقة هذه الشهادات على أسس تتجاوز مبدأ « القِدَم » وحده . فبعض التقاليد المحلّية الليتورجية واللاهوتية طرحها جانباً ونبذها سلطان الإجماع (consensus) « المسكوني » . ففي مجمع أفسس وقعت مجابهة حادة بين التقاليد اللاهوتية المختلفة ، فانشطر إلى اثنين ـ مجمع القديس كيرلّس وكنيسة روما « المسكوني » ومجمع الشرق غير الشرعي (conciliabulum) . وقد تمّت المصالحة لكن التوتر بقي قائماً . وكان أمر الفصول الثلاثة الحالة الأكثر إثارة في شجب تقليد لاهوتي قديم ومعتبر ، وإن كان محلّياً . فأُثير آنذاك سؤال مبدئي وهو إلى أيّ حدّ كان إنكار إيمان الذين رقدوا بسلام واتحاد بالكنيسة شرعياً ؟ قام جدل عنيف حول هذه القضية ،

وخاصة في الغرب ، وأُعطيت براهين قوية ضد العودة إلى الأحداث الماضية وضد إعطاء حكم فيها . ومع ذلك أبسل المجمع المسكوني الخامس هذه الفصول ، وبذلك نقض الإجماعَ (consensus) المسكوني «القِدَم».

معنى الاحتكام إلى الآباء

لوحظ أن الاحتكام الى القِدَم تتغيَّر وظيفته وخاصيته مع مرور الزمن . ففي أيام القديس إيريناوس أو ترتليان كان الماضي الرسولي قريباً وحاضراً في الذاكرة البشرية . والقديس إيريناوس سمع في شبابه تعاليم القديس بوليكربوس الذي كان تلميذاً مباشراً ليوحنا اللاهوتي . وهذا الجيل كان الجيل الثالث بعد المسيح . فذكرى العصر الرسولي كان لا يزال نضراً ، ومجال التاريخ المسيحي كان لا يزال قصيراً ومحدوداً . في ذلك العصر المبكر دار الاهتمام حول الأسس الرسولية وحول **الإعلان الأول** للبشارة (Kerygma) . وهكذا عنى التقليد آنذاك « النقل » أو « الإيداع » . وكانت مسألة النقل الدقيق بسيطة نسبياً في فترة تزيد على قرن كامل وخاصة في الكنائس التي أسّسها الرسل أنفسهم . فاتّجه الانتباه إلى لوائح التعاقب الرسولي (كما عند القديس إيريناوس وإيسيبيس) التي كان جمعها سهلاً . لكن مسألة « التعاقب » ظهرت أكثر تعقيداً في الأجيال اللاحقة الأكثر بعداً عن العصر الرسولي . وفي هذه الظروف الجديدة صار انتقال التشديد من مسألة « الرسولية » الأصلية إلى مسألة حفظ « الوديعة » الإيمانية طبيعياً . وصار التقليد

يعني « انتقالاً » أكثر منه « تسليماً » . وصارت مسألة « التعاقب » بمعناها الواسع والشامل ملحَّة جداً . فبرزت مسألة الشهادات الصادقة . في هذا الظرف أُثير ولأول مرة سلطان الآباء بشكل رسمي : هم كانوا شهوداً لديمومة البشارة (Kerygma) وأصالتها كما انتقلت من جيل إلى جيل[١٣] . ولفظتا الرسل و الآباء تقارنتا بشكل عام عند استخدام حجة التقليد في القرنين الثالث والرابع . وكان الرجوع المزدوج إلى الأصل وإلى الحفاظ المستمر والثابت عليه ضامناً لأصالة الإيمان . أما الكتاب فاعتُرِف به رسمياً أساساً للإيمان بكونه كلمة الله وكتاب الروح . لكن بقيت مشكلة تفسيره الصحيح . ولذلك استُشهد بالآباء والكتاب معاً أي بالبشارة (kerygma) والتفسير (exegesis) .

كانت عبارة الرجوع « إلى الآباء » أو الاحتكام إليهم علامة مميَّزة وبارزة في البحث اللاهوتي زمن المجامع المسكونية ابتداء من مجمع نيقية . لكنَّ اللفظة لم تُحدَّد بشكل رسمي ، مع أن بعض الكتَّاب الكنسيين الأوائل استخدموها أحياناً بشكل متفرق . فكانت تشير غالباً إلى معلِّمي الحقبات السابقة وقادتها المسيحيين . ومن ثمّ أصبحت تدريجياً لقباً للأساقفة ، لأنهم يُقامون معلِّمين للإيمان وشهوداً له . بعد ذلك أُطلقت بشكل خاص على الأساقفة الأعضاء في المجامع . ما يجمع كلّ هذه الحالات كان المهمة التعليمية . « فالآباء » هم الذين نقلوا ونشروا العقيدة القويمة وتعليم الرسل ، فكانوا قادة في التعليم المسيحي والتوجيه . بهذا المعنى أُطلقت بقوّة على الكتَّاب المسيحيين الكبار . ويجب أن نتذكر

أن الكتيِّب الرئيسي ، ولعلَّه الكتيِّب الأوحد ، في الكنيسة القديمة عن الإيمان والعقيدة كان تحديداً الكتاب المقدَّس . ولـذلك اعتبـر المفسِّرون المشاهـير للكتـاب « آبـاء » بالمعنـى البـارز[١٤] . كان « الآباء » معلِّمين بالدرجة الأولى (didascali, doctores) ، بل كانوا معلِّمـين بمقدار ما كانوا شهوداً (testes) . لكن يجب أن نميِّز بين هاتين الوظيفتين ، رغم أن كلّ وظيفة منسوجة مع الأخـرى . « فالتعليم » كان مهمة رسولية : « علِّموا جميع الأمم » . وفي هذا الالتـزام يتأصـل « سلطانهـم » : فهـو في الواقـع سلطـان حمـل الشهادة . هنا يجب أن نشير إلى نقطتين مهمتين :

أولاً إلى ان في عبارة «آباء الكنيسة» توكيداً واضحاً فيه شيء من الحصرية، لأنهم لم يتصرَّفوا كأفراد فقط، بل كرجال كنسيين (viri ecclesiastici على حدّ تعبـير أوريجنس المفضَّـل)، بالنيابـة عن الكنيسة وباسمها. فهم الناطقون باسم الكنيسـة ومفسِّرو إيمانهـا وحافظـو تقليدهـا وشهـود حقيقتهـا وإيمانهـا ومعلِّمـون بارزون (magistri probabiles على حدّ تعبير القـديس فكنـديوس) وعلى هذا الأساس يقوم سلطانهم[١٥] . وهو يرجعنا إلى مفهوم «عـرض» الإيمان. أشار G.L. Prestige بحق إلى «أن دساتير الكنيسة الإيمانية انبثقت من تعليمها. وأن تأثير الهرطقة هو الـذي جعـل الدساتـير القديمة موثوقة أكثر مما كانت سبباً في خلق دساتير جديدة. وهكذا كان الدستور النيقاوي الشهير والذي أصبح أهمّ دساتـير الإيمـان نسخة جديدة عن اعتراف إيماني كان يستعمل في فلسطين. وهناك حدث أكثر أهمية يجب أن نذكره دائماً وهو أن العمل العقلي الأصيل

والفكر التفسيري الحيّ لم تقدِّمه المجامع التي أصدرت دساتير الإيمان، بل المعلِّمون اللاهوتيون الذين قدَّموا وفسَّروا الصيَغ الإيمانية التي تبنَّتها المجامع. فتعليم نيقية، الذي صار موضوع احترام وثقة، يمثِّل أفكار المفكِّرين العمالقة الذين جاهدوا طوال مئة سنة قبل هذا المجمع وطوال خمسين سنة بعده».[16]

كان الآباء الملهمين الحقيقين للمجامع في حضورهم وغيابهم (in absentia)، وحتى بعد انتقالهم إلى الراحة الأبدية. لذلك أكَّدت المجامع أنها «تابعة للآباء القديسين»، كما قال مجمع خلكيدونية.

ثانياً، كان إجماع الآباء (consensus patrum) يعوّل عليه اذ لم يعوّل على آرائهم الخاصة التي يجب مع ذلك ألاّ ننبذها بسرعة وتهوّر. وهذا الإجماع كان أكثر من اتفاق عملي بين الأفراد. فالإجماع (consensus) الحقيقي والموثوق به عكَسَ فكر الكنيسة الجامعة[17]. وهذا النوع من «الإجماع» رجع إليه القديس إيريناوس عندما أكَّد أن قدرة قادة الكنائس في التعبير وعجزهم عنه لا يقدران أن يؤثرا في تماثل شهادتهم، لأن «قوة التقليد» (traditionis virtus) كانت دائماً وفي كلّ مكان هي نفسها (ضد الهراطقة ١، ١٠، ٢). فبشارة الكنيسة تبقى هي هي «مستمرة وثابتة ومتماثلة» (Constans et aequaliter perseverans) (المرجع نفسه ٣، ٢٤، ١). إن «الإجماع» الحقيقي يظهر ويعلن عن التماثل الدائم في إيمان الكنيسة (aequaliter perseverans).[18]

تقوم السلطة التعليمية في المجامع المسكونية على **عصمة** الكنيسة ، لأن السلطة العليا منوطة بالكنيسة التي هي عمود الحق وأساسه . وهذه السلطة ليست **قانونية** بالمعنى الدقيق للّفظة ، مع أن الأحكام القانونية والتشريعات يمكن إلحاقها بالقرارات المجمعية التي تتعلق بالإيمان . فهي سلطة **مواهبية** تقوم على مؤازرة الروح القدس : **«فظهرت حسنة للروح القدس ولنا»**.

حواشي الفصل السادس

(١) راجـع :

Dom Gregory Dix, «Jurisdiction, Episcopal and Papal, in the Early Church», Laudate, XVI (No. 62, June 1938) 108.

(٢) راجـع :

Georg Kretschmar, «Die Konzile der Alten Kirche», in Die ökumenischen Konzile der Christenheit, hg. v.H.J. Margull, Stuttgart 1961, p. 1.

(٣) راجع : Dom Gregory Dix op. cit., p. 113

(٤) راجـع :

Eduard Schwartz, «Uber die Reichskon zilien von Theodosius bis Justinian» (1921), in Gesammelte Schriften, IV (Berlin, 1960), p. 111-158.

(٥) أنظـر مقالتـي

«Empire and Desert: Antinomies of Christian History», in The Greek Orthodox Theological Review 3 (No. 2, 1957) 133-159.

(٦) راجع :

V.V. Bolotov, Lectures on the History of the Ancient Church, III, (1913), 320 f (Russian Letters to A.A. Kireev, ed. D.N. Jakshich 1913), 31 f. (Rus.) . A.P. Dobroklonsky, «The Ecumenical Councils of the Orthodox Church. Their Structure»,Bogoslovlje, XI (2-3 1936), 163-172, 276-287(Serbian).

(٧) راجع : Hans Küng, Strukturen der Kirche, 1962, p. 11-74.

(٨) راجع : Bolotov, Lectures, I (1907), p. 9-14.:

(٩) راجع :

Monald Goemans, O.F.M., Het algemeene Concilie in de vierde eeuw, Nijmegen-Utrecht 1945.

(١٠) راجـع :

«Primauté des quatre premiers conciles oecuméniques»,

Le Concile et les Conciles, Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, 1960, p. 75-109.

(١١) لمزيد من الشرح أنظر مقالتي :

«The Function of Tradition in the Ancient Church», The Greek Orthodox Theological Review, 9 (No. 2, 1964) 181-200. «Scripture and Tradition: An Orthodox point of view», Dialog, II (No. 4, 1963) 288-293. «Revelation and Interpretation», in Biblical Authority for Today. Alan Richardson and W. Schweitzer, London and Philadelphia 1951, pp. 163-180.

(١٢) راجـع :

B. Reynders, «Paradosis, Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée», Recherches de théologie ancienne et médiévale, V (1933) 155-191 «La polémique de Saint Irénée», ibidem 7 (1935) 5-27.

(١٣) راجع :

P. Smulders, «Le mot et le concept de tradition chez les Pères», Recherches de Science religieuse, 40 (1952) 41-62,. Yves Congar, La Tradition et les traditions Etude historique, Paris 1960, p. 57 ff.

(١٤) راجـع :

J. Fessler, Institutions Patrologiae, denuo recensuit, auxit, éditit B. Jungmann, I, Innsbruck 1890, pp. 15-57. E. Amann, «Pères de l'Eglise», Dictionnaire de Théologie Catholique, XII, pp. 1192-1215. Basilius Steidle, O.S.B., «Heilige Vaterschaft», Benedictinische Monatsschrift, 14 (1932) 215-226; «Unsere Kirchenväter», ibidem 387-398, 454-466.

(١٥) راجع :

Basilius Steidle, Patrologia, Fribugi Brisg. 1937, p. 9: qui saltem aliquo tempore per vinculum fidei et caritatis Ecclesiae adhaeserunt testesque sunt veritatis catholicae.

(١٦) راجع :

G.L. Prestige, Fathers and Heretics, London, 1940, p. 8.

(١٧) أنظر أفسابيوس ، « التاريخ الكنسي » ، ٥ ، ٢٨ ، ٦ .

(١٨) أنظـر مقالتـي

«Offenbarung, Philosophie und Theologie» Zwischen des Zeiten, 9 (1931) 463-480. cf. Karl Adam, Christus unser Bruder (1926), p. 116 ff.

« تنطلق الروح التي تحافظ على تقليد الكنيسة مباشرة من موقفها الأساسي المتمحور حول المسيح . ومن هذا الموقف خرجت الكنيسة لتقاوم طغيان الشخصيات القيادية وطغيان المدارس والاتجاهات ، لأن الوعي المسيحي والبشارة المنقولة من المسيح يظهران من خلال هذه المدارس مضطربين ومهدّدين . والكنيسة لم تتردّد في أن تتخطّى بنفسها أولادها الكبار أمثال أوريجنس وأوغسطين وحتى توما الأكويني نفسه . فلا التقليد ولا التشبّث بأرض التاريخ ولا المعطيات المسيحية الأولى ولا الجماعة الحيّة الدائمة هي التي يجب أن تحمل رسالة المسيح ، بل التفكير الخاص والخبرة الصغيرة والأنا الوضيعة عند الناس في كلّ مكان . ولذلك عبّرت الكنيسة عن إبسالها . . . فما تاريخ البشارة سوى ثبات أمام شخص المسيح وتنفيذ ملحّ لوصيته . ليكن المسيح وحده معلّمكم ».

في الواقع إن هذا المقطع المحزن هو إعادة صياغة للفصل الأول من كتاب «Commonitorium» للقديس فكنديوس الذي يميّز فيه بين فكر الكنيسة المشترك وبين الآراء الخاصة عند الأفراد :

« vero, quamquis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit».

الفصل السابع

القديس غريغوريوس بالماس وتقليد الآباء(*)

إتّباع الآباء

كان استهلال التحديدات العقيدية بعبارات مشابهة لعبارة « اتّباع الآباء القديسين » مألوفاً في الكنيسة القديمة . فمجمع خلكيدونية استهل قراراته بهذه الكلمات . والمجمع المسكوني السابع ابتدأ قراره المتعلق بالأيقونات المقدسة بطريقة موسّعة فقال **«إننا نتبع تعليم الآباء القديسين الذي أوحى به الله ونتّبع تقليد الكنيسة الجامعة»**. فتعليم (didaskalia) الآباء هو المرجع النموذجي والرسمي .

لكن هذا كان أكثر من « احتكام إلى القِدَم » ، لأنّ الكنيسة شدَّدت منذ البدء على ديمومة إيمانها واستمراريته على مر العصور . هذه الوحدة منذ أيام الرسل كانت إشارة جليّة إلى الإيمان الصحيح وأمارة له . لكنّ « القِدَم » في حدّ ذاته لم يكن برهاناً كافياً للايمان الحقيقي ، بل إن الرسالة المسيحية كانت «الجدّة» المؤثرة في

(*) كتب هذا المقال عام ١٩٦٠ .

« العالم القديم » والدعوة إلى التجديد الجذري . فالقديم زال وانقضى وصار كلّ شيء جديداً. أمّا الهرطقات فكانت قادرة على الاحتكام أيضاً إلى الماضي وعلى الاستشهاد بسلطان بعض « التقاليد » . والواقع أنها تمسكت في اغلب الأحيان بالماضي[1] ، إذ إن الصيغ القديمة كثيراً ما تكون مضلِّلة بشكل خطير. يكفي أن نقتبس هذا المقطع المهمّ من مصنَّفات القديس فكنديوس الليرنسي الذي وعى هذا الخطر وعياً كلياً: «والآن، يا له من انقلاب مدهش للوضع! فاصحاب الرأي الواحد اعتُبروا مستقيمي الرأي، أمّا أتباعهم فاعتُبروا هراطقة؟ الزعماء غُفر لهم أمّا التلاميذ فأُدينوا؟ وسيكون واضعو الكتب أبناء الملكوت، أمّا أتباعهم فسيذهبون إلى جهنم»(commonitorium, cap. 6) . لا شك، أن فكنديوس فكّر في ما وقع بين القديس كبريانوس والدوناتيين، وكان كبريانوس القديس قد واجه الحالة نفسها فقال: «قد يكون «القِدَم» في حدّ ذاته ضرراً كبيراً» (الرسالة ٧٤)، أي إنّ «العادات القديمة» في حدّ ذاتها لا تضمن الحقيقة. فما الحقيقة عادة.

التقليد الحقيقي هو « تقليد الحق » (traditio veritatis) الذي يستند ، عند القديس إيريناوس ، إلى « موهبة الحق الأكيدة » (charisma veritatis certum) التي « أُودعت » في الكنيسة منذ البدء والتي حفظها تعاقب الأساقفة غير المنقطع . فما « التقليد » في الكنيسة استمراراً للذاكرة الإنسانية وللأعراف والطقوس لأنه تقليد حيّ و «وديعة حيّة»(depositum juvenescens) ، كما قال القديس

(١) راجع الحواشي في آخر هذا الفصل، صفحة (١٥٩).

إيريناوس. ولذلك لا نقدر أن ندرجه «بين الشرائع الميتة» (inter mortuas regulas) فهو استمرار لحضور الروح القدس المقيم في الكنيسة واستمرار للتوجيه الالهي والإنارة الإلهية. إن الكنيسة لا تُقيّد «بالحرف»، لأن الروح يحركها دائماً. فالروح نفسه، أي روح الحق، الذي «تكلّم من خلال الأنبياء» وأرشد الرسل هو يستمر في قيادة الكنيسة إلى فهم أكمل للحق الإلهي، فيقودها من مجد إلى مجد.

ليست عبارة «إتّباع الآباء القديسين» إشارة إلى تقليد مجرَّد ذي صيغ وافتراضات، بل هي أولاً احتكام إلى شهود قديسين. فنحن نحتكم إلى الرسل لا إلى «رسولية» مجرَّدة. ونرجع إلى الآباء على نحو مشابه، لأن شهادتهم تنتمي عضوياً إلى بنية الإيمان الأرثوذكسي. فالكنيسة ائتُمنت على بشارة (Kerygma) الرسل وعقيدة (Dogma) الآباء في آن. إننا نقدر أن نقتبس هنا ترنيمة قديمة رائعة (لعلّها من قلم القديس رومانس المرنّم) تقول: «ولأنَّ الكنيسة تحفظ بشارة الرسل وعقائد الآباء فهي تختم الإيمان الواحد، ولأنها ترتدي حلّة الحق والقماش المنسوج في اللاهوت السماوي فهي تمدح باستقامة سر التقوى العظيم».[٢]

فكر الآباء

إن الكنيسة «رسولية» بالطبع ولكنها آبائية أيضاً. فهي أساساً «كنيسة الآباء». وهاتان «السمتان» لا نقدر أن نفصلهما، ولكونها «آبائية» فهي «رسولية» حقاً. وشهادة الآباء هي أكثر من ميزة

تاريخية وأكثر من صوت من الماضي . ولنقتبس هنا ترنيمة أخرى من خدمة الأقمار الثلاثة : « إنكم بكلمة المعرفة ألَّفتم العقائد التي وضعها الصيَّادون قبلاً بكلام بسيط عبر معرفة من قوة الروح . فاكتسب تقانا البسيط بهذا تركيباً » . هناك مرحلتان أساسيتان في إعلان الإيمان المسيحي . « كان على إيماننا البسيط أن يكتسب تركيباً » . ففي الانتقال من البشارة (kerygma) إلى العقيدة (dogma) وُجد دافع داخلي ومنطق داخلي وضرورة ضمنية . والحق ، أن تعليم الآباء وعقيدة الكنيسة ما زالا « الرسالة البسيطة » نفسها التي سلَّمها وأودعها الرسل مرة وإلى الأبد . أمَّا الآن فهي مترابطة بكل اتساق وانتظام. ليست البشارة الرسولية محفوظة في الكنيسة فقط، بل هي حيَّة فيها. بهذا المعنى يكون تعليم الآباء مقولة دائمة للوجود المسيحي ومقياساً ثابتاً وسامياً للإيمان القويم . فما الآباء شهوداً للإيمان القديم فقط(testes antiquitatis) ، بل هم شهود للإيمان الحقيقي(testes veritatis) . إن «فكر الآباء» مرجع حقيقي للاَّهوت الأرثوذكسي لا يقلّ شأناً عن كلمة الكتاب المقدَّس ولا ينفصل عنه أبداً.وكما قال أحدهم بحق: «فإن الكنيسة الجامعة في كل العصور ليست ابنة لكنيسة الآباء فقط، بل إنها كنيسة الآباء وستبقى كذلك». [٣]

الطابع الوجودي في اللاهوت الآبائي

كان الطابع « الوجودي » علامة مميِّزة للاَّهوت الآبائي إذا جاز لنا أن نستعمل بصددهم هذا التعبير الحديث . وكما قال القديس غريغوريوس النزينزي ، تكلَّم الآباء لاهوتياً « على طريقة

الصيادين (الرسل) لا على طريقة أرسطو» (العظة ٢٣ ، ١٢) . فلاهوتهم بقي « بشارة » (kerygma) رغم أنه مرتّب ترتيباً منطقياً ومزوّد ببراهين عقلية ، لأنّ مرجعهم الأخير كان الرؤية الإيمانية والمعرفة الروحيّة والخبرة . فاللاهوت لا يحمل قناعة خارج الحياة في المسيح ، أمّا إذا فُصل عن حياة الإيمان فإنه يتحوّل إلى ديالكتيك فارغ وإلى كلام كثير باطل (polylogia) لا قيمة روحية له . لقد كان اللاهوت الآبائي متأصلاً تأصلاً وجودياً في التزام الإيمان ، من غير أن يكون « نظاماً » يفسّر نفسه بنفسه ويعرض عرضاً برهانياً وجدلياً أي أرسطوطاليسيا (aristotelikos) بدون أي التزام روحي مسبق . والآباء الكبادوكيون الكبار احتجّوا على استخدام الديالكتيك القائم على المقاييس الأرسطية ، في عصرهم الذي تميّز بالنزاع اللاهوتي والنقاشات المستمرّة ، وحاولوا إعادة اللاهوت إلى الرؤية الإيمانية . ونحن نقدر أن «نعظ» باللاهوت الآبائي من منبر الوعظ فقط ، وأن « نعلنه » في كلام الصلاة والخدم المقدّسة، ونظهره في بنية الحياة المسيحية . هذا اللاهوت لا يمكن فصله أبداً عن حياة الصلاة وعن ممارسة الفضيلة . « فقمة الطهارة هي أساس اللاهوت » على حدّ قول يوحنا السلّمي (السلم ، الدرجة ٣٠) .

هذا اللاهوت هو ، من جهة أخرى ، « تعليم إعدادي » ، لأن هدفه الأسمى هو الاعتراف بسر الله الحيّ والشهادة له قولاً وفعلاً . ليس « اللاهوت » غاية في حد ذاته ، بل هو دائماً طريقة ، لأنه لا يقدّم - وكذلك « العقائد » - سوى « إطار فكري » عن الحقيقة المعلنة ، وشهادة « عقلية » (noetic) لها . بالإيمان فقط يمتلىء هذا « الاطار » محتوى . فالصيغ الخريستولوجية تأخذ معناها الكامل

فقط عند الذين لاقوا المسيح الحيّ واعترفوا به ربّاً ومخلّصاً ويقيمون فيه بالإيمان وفي جسده الذي هو الكنيسة . بهذا المعنى لا يكون اللاهوت نظاماً يفسِّر نفسه بنفسه ، لأنه احتكام دائم إلى **الرؤية الإيمانية** : « إننا نعلن لكم ما رأيناه وسمعناه » . وخارج هذا الإعلان تبقى الصيغ اللاهوتية فارغة لا أهمية لها . ولذلك لن نأخذها « بشكل تجريدي » ، أي خارج إطار الإيمان . إننا نخطىء إذا اقتطعنا من النصوص الآبائية قطعاً وفصلناها عن المنظور الذي وُضعت فيه . وهذا يشبه خطأ استخدام آيات من الكتاب المقدَّس بعد نزعها من إطارها . ولذلك تبقى عادة « اقتباس » أقوال الآباء وعباراتهم خطرة إذا عزلناها عن المحيط الذي تأخذ فيه معناها الحقيقي وتصبح مليئة بالحياة . « **إتِّباع الآباء** » لا يعني فقط « اقتباس » أقوالهم والإستشهاد بها ، بل يعني إقتفاء « فكرهم » وعقلهم (phronema) .

معنى « عصر » الآباء

والآن ، وصلنا إلى النقطة الحاسمة . فأنّ اسم «آباء الكنيسة» يقتصر عادة على **معلّمي الكنيسة القديمة** ، ويفترض البعض أن سلطانهم يستند إلى « قِدَمهم » وإلى قربهم النسبي من « الكنيسة الأولى » ، أي من «عصر» الكنيسة الأولى . لكنّ القديس إيرونيموس سبق فأنكر هذه الفكرة . ونحن لا نجد تناقصاً في «السلطان» ولا تناقصاً في الأهلية والمعرفة الروحيتين على مرّ التاريخ المسيحي . ففكرة «التناقص» هذه أثَّرت في تفكيرنا اللاهوتي الحديث . ولذلك

غالباً ما نفترض بوعي أو بغير وعي أنّ الكنيسة الأولى كانت أكثر قرباً من مصدر الحقيقة. إن هذا الافتراض مفيد وصحيح كإقرار بفشلنا وبعدم قدرتنا وكنقد ذاتي متواضع. لكنّ جعله نقطة انطلاق أو قاعدة «للاهوت تاريخ الكنيسة» أو حتى للاهوت الكنيسة يبقى خطراً. في الواقع، يجب أن يحتفظ عصر الرسل بمكانه الفريد، لكنه ليس سوى بداءه. ولقد افترض الناس كثيراً أن «عصر الآباء» قد انتهى، ولذلك نظروا إليه ككيان قديم «عتيق الزيّ» و«ميت». فحاول كلّ واحد أن يسعى إلى وضع حدود له. فألف الناس أن يُعتبر يوحنا الدمشقي «آخر» أب في الشرق وأن يوضع غريغوريوس الذيالوغوس (المحاور) أو إيسيدرس السفيلي «آخر» أب في الغرب. ولكنّ البعض ابتدأ برفض هذا التصنيف الزمني. أما يجب أن يدرج مثلاً القديس ثيودورس رئيس دير الستوديوم بين «الآباء»؟ فمابيلون اقترح أن يكون برنارد الكليرفو، المعلّم «المعسول اللسان»، «آخر الآباء ومساوياً لأقدمهم».

في الواقع، إنّ المسألة تتجاوز تصنيف أدوار زمنية. فمن وجهة نظر الغرب حلّ «عصر المدرسين» محل «عصر الآباء» واعتبر هذا التطور خطوة إلى الإمام. فمنذ ظهور السكولاستيكية اعتبر «اللاهوت الابائي» عتيق الزيّ وصار ينتمي إلى العصور الغابرة وكأنه مقدمة موسيقيه متناهية في القدم. لكنّ وجهة النظر هذه، الشرعيّة في الغرب، قبلها، ويا للأسف، كثيرون في الشرق على نحو أعمى وغير نقدي. إذن، يجب أن يواجه المرء الخيار فيما إذا كان عليه أن يتأسّف على «تخلّف» الشرق الذي لم يظهر أية

« سكولاستيكية » خاصة به أو أن ينكفىء عائداً إلى « العصور القديمة » بشكل أثري تقريباً ويمارس ما وصفه البعض ببراعة «بلاهوت التكرار» علماً بأن هذا اللاهوت ليس سوى شكل خاص للسكولاستيكية المقلَّدة.

واليوم يقال كثيراً إن « عصر الآباء » ربما انتهى قبل القديس يوحنا الدمشقي بوقت طويل . فغالباً ما يقف الفرد عند عصر يوستينيانس أو عند مجمع خلكيدونية . ألا يُعتبر ليوندس البيزنطي « أوَّل السكولاستيكيين » ؟ يُفهم هذا الموقف من وجهة نظر نفسية ، لكن لا يمكن تبريره لاهوتياً . والواقع أن آباء القرن الرابع كانوا أكثر تأثيراً من الآخرين وعظمتهم الفريدة لا تُنكر ، لكن الكنيسة بقيت حيَّة بعد مجمعي نيقية وخلكيدونية . فالمغالاة في التأكيد على « القرون الخمسة الأولى » تشوِّه بشكل خطير الرؤية اللاهوتية ، وتحول دون الفهم الصحيح لعقيدة خلكيدونية نفسها . وكثيراً ما ينظر الناس إلى قرارات المجمع المسكوني السادس وكأنها ملحق بقرارات مجمع خلكيدونية ، يثير إهتمام الإخصائيين في اللاهوت فقط . وكذلك فإن شخصية مكسيموس المعترف أُهملت تقريباً في الكنيسة. وهكذا تُحجب الأهمية اللاهوتية للمجمع المسكوني السابع حتى أن المرء يتساءل: لماذا يجب أن يُربط « أحد الأرثوذكسية » بإحياء ذكرى انتصار الكنيسة على محاربي الأيقونات ؟ ألم يكن هذا مجرَّد خلاف في الطقس؟ غالباً ما ننسى أن الصيغة الشهيرة التي تتعلق « بإتفاق القرون الخمسة الأولى » ، أي حتى مجمع خلكيدونية ، كانت صيغة بروتستانتيَّة تعكس لاهوتاً بروتستانتياً عن التاريخ . فهي صيغة مقيِّدة ، رغم أنها تظهر شاملة

عند الذين يريدون أن يكتفوا بالعصر الرسولي . والصيغة الشرقية الرائجة عن « المجامع المسكونية السبعة » لا تكون أفضل كثيراً إذا اتجهت إلى حصر السلطان الروحي في الكنيسة ضمن القرون الثمانية الأولى ، وهذا ما تفعله عادة . فيظهر كما لو أن « العصر الذهبي » للمسيحية قد ولىَّ وأننا صرنا في عصر حديدي أدنى منه على صعيد القوة والسلطة الروحيَّة . فكرنا اللاهوتي الحديث تأثَّر بشكل خطير بنمط الانحطاط الذي تبنّاه الغرب من أيام الإصلاح البروتستانتي من أجل تفسير التاريخ المسيحي. مذ ذاك فُسِّر كمال الكنيسة بشكل جامد فتشوَّه الموقف تجاه القِدَم وأُسيء فهمه. وفي النهاية ، لا فرق بين حصر سلطان الكنيسة بقرن واحد أو بخمسة قرون أو بثمانية قرون ، اذ يجب ألاّ نضع له أي حدّ أو تحديد، لأنه لا يوجد أي مجال «للاهوت التِرداد». إن الكنيسة ما زالت تتمتَّع بسلطانها الكامل كما تمتَّعت به قديماً ، لأن روح الحق يُحْيِيها كما أحياها قديماً.

تراث اللاهوت البزنطي

إن إحدى نتائج تحديدنا الكيفي للأدوار الزمنية هي جهلنا التراث اللاهوتي البزنطي. لكننا أصبحنا الآن مستعدِّين أكثر من العقود الماضية لأن نقبل سلطان « الآباء » الدائم ،خاصة عندما ظهر إحياء الدراسات الآبائية في الغرب . ومع ذلك فنحن ما زلنا نتَّجه إلى تضييق مجال قبولنا لها ، لأن الكثيرين غير مستعدِّين لإدراج اللاهوتيين البزنطيين بين الآباء ، ولأننا ما زلنا نميل إلى اعتبار العصر البزنطي متمِّماً للعصر الآبائي بشكل يكون فيه أقل شأناً ، ولأننا ما زلنا

نشك في وثاقة صلته المعيارية بالتفكير اللاهوتي . لقد كان اللاهوت البزنطي أكثر بكثير من ترداد للاّهوت الآبائي، فالجديد الذي برز فيه لم يكن أقل أهميّة من «القِدَم المسيحي». والحق، **أن اللاهوت البزنطي استمرار عضوي لعصر الآباء**. فهل حصل أيّ انقطاع؟ وهل تغيّرت روح (ethos) الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية في حقبة تاريخية معيّنة، علماً بأن شيئاً من هذا لم يلاحظ قط، بحيث ما ظهر فيها من تطور لاحق كان ذا سلطة متدنّية عمّا سبقه؟ قبولنا بهذا الشيء يُستنتج ضمناً من التقيّد الحصري بالمجامع المسكونية السبعة . فنحن بهذا نهمل القديس سمعان اللاهوتي الحديث والقديس غريغوريوس بالماس والمجامع الكبيرة التي أيّدت الحياة الهدوئية والتي عُقدت في القرن الرابع عشر. فما هي أهميتهم وسلطانهم في الكنيسة؟

ما زال القديس سمعان اللاهوتي الحديث والقديس غريغوريوس بالماس معلّمين كبيرين يلهمان الذين يجاهدون في الكنيسة الأرثوذكسية من أجل الكمال الروحي والذين يعيشون حياة الصلاة والتأمل، إمّا في جماعة رهبانية أو في التوحّد في الصحراء أو حتى في العالم. هؤلاء المؤمنون لا يعون أي « انقطاع » مزعوم بين العصر الآبائي والعصر البزنطي. فالفيلوكاليا، التي هي دائرة معارف كبيرة عن التقوى الشرقية والتي تجمع كتابات من قرون متعددة أصبحت في أيامنا كتاباً يهدي كل من يرغب في **ممارسة الأرثوذكسية** في وضعنا الحاضر. والكنيسة اعترفت بسلطان نيقوديموس الآثوسي جامع هذه المؤلفات وأعلنت قداسته. بهذا المعنى نذهب إلى القول ان «عصر الآباء» يستمر في «الكنيسة

المصلِّية» . أفما يجب أن يستمر أيضاً في سعينا اللاهوتي وفي دراستنا وبحثنا وإرشادنا؟ أما يجب أن نستعيد «فكر الآباء» أيضاً في تفكيرنا اللاهوتي وفي تعليمنا؟ فاستعادته لا تُشكل اسلوباً قديماً ولا ذخراً كريماً، هي موقف وجودي واتجاه روحي. بهذه الطريقة وحدها يستعيد لاهوتنا مكانه في كمال وجودنا المسيحي. فلا يكفي أن نحافظ على «الليتورجيا البزنطية» ـ كما نفعل ـ وأن نعود الى الاهتمام بالأيْقَنة والموسيقى البزنطيتين ـ ونحن ما زلنا مُحْجمين عن فعله بصورة دائمة ـ وأن نمارس بعض أساليب التقوى البزنطية، بل يجب علينا أن نعود إلى جذور هذه التقوى التراثية وأن نستعيد «الفكر الآبائي»، وإلاَّ وقعنا في خطر الانقسام الداخلي، كما حدث في أوساطنا، بين أشكال التقوى «التقليدية» وبين عادتنا اللاتقليدية في التفكير اللاهوتي. وهذا خطر حقيقي. فنحن «كمصلِّين» ما زلنا نحافظ على «تقليد الآباء». أما يجب أن نقف بضمير حيّ وبمجاهرةٍ في هذا التقليد أيضاً «كلاهوتيين» وكشهود ومعلِّمين للارثوذكسية؟ هل نقدر أن نحتفظ باستقامتنا بطريقة أخرى؟

القديس غريغوريوس بالماس والتأله

تتصل كلّ هذه الاعتبارات التمهيدية بهدفنا المباشر وهو : ما هو التراث اللاهوتي عند القديس غريغوريوس بالماس؟ إن القديس غريغوريوس لم يكن لاهوتياً منظِّراً، بل كان راهباً وأسقفاً. ولذلك لم يهتمّ بالمسائل الفلسفية المجرَّدة، مع أنه كان مثقفاً جداً في هذا الحقل، لأن همّه الأوحد ارتبط بمسائل الوجود المسيحي.

فهو بوصفه لاهوتياً قام بترجمة خبرة الكنيسة الروحية، لأنه كتب معظم مصنَّفاته باستثناء عظاته لمواجهة المشاكل الطارئة. فصارع مشاكل عصره الذي كان حرجاً ومشحوناً بالجدل والقلق ومتَّسماً أيضاً بالتجديد الروحي.

اتُّهمه أعداؤه بالابتداع المدمِّر، وحتى هذا اليوم ما برح الغربيون يقذفونه بهذا الاتهام. أمَّا هو فمتأصل في التقليد، حتى إننا لا نجد صعوبة في إرجاع أكثرية أرائه ودوافعه إلى الآباء الكبادوكيين وإلى القديس مكسيموس المعترف الذي كان أكثر معلِّمي الفكر والايمان البزنطيين شعبية. وكان القديس غريغوريوس يعرف أيضاً فكر ديونيسيوس الآريوباغي. كان متأصلاً في التقليد، لكنَّ لاهوته لم يكن «تكرارياً»، بل كان امتداداً خلاّقاً للتقليد القديم. وكانت نقطة انطلاقه هي الحياة في المسيح.

من بين المواضيع المتعددة التي تناولها لاهوت القديس غريغوريوس نكتفي ببحث موضوع واحد يثير الكثير من الجدل وهو ما هي الصفة الأساسية في الوجود المسيحي؟ إن الهدف الأسمى من الحياة البشرية قد حدَّده الآباء في تقليدهم من خلال لفظة «التألّه» (theosis). لا شك أن لفظة «التألّه» مزعجة للاذن المعاصرة. حتى إننا لا نقدر أن نترجمها بدقة إلى أية لغة معاصرة ولا نقدر أن نترجمها حتى إلى اللاتينية. وفي اليونانية تبقى اللفظة ثقيلة ومتكلِّفة. والحق، أنها لفظة جريئة، لكنَّ معناها واضح وبسيط. هذه اللفظة كانت تعبيراً حاسماً في المصطلح الآبائي. يكفي أن نقتبس أقوال القديس أثناسيوس: «فهو أصبح إنساناً حتى يؤلهِّنا في

ذاته » (إلى أدلفيوس ، ٤) ، « لقد تأنّس حتى نتألّه نحن » (في التجسد ٥٤) . هكذا يلخّص القديس أثناسيوس فكرة القديس إيريناوس الشهيرة : « هو بمحبته العظيمة صار مثلنا حتى يرفعنا إلى ما هو عليه » (ضد الهرطقات ٥ ، المقدمة) . هذه كانت قناعة الآباء اليونانيين عامة . ويقدر المرء أن يقتبس بتفصيل أقوال القديسين غريغوريوس النزينزي وغريغوريوس النيصصي وكيرلّس الإسكندري ومكسيموس المعترف وسمعان اللاهوتي الحديث . فالإنسان يبقى دائماً هو هو، أي إنه كائن مخلوق. لكنه في يسوع المسيح ، الكلمة المتأنس ، وعده الله وأعطاه المشاركة الفعلية في ما هو إلهي،أي في الحياة الأبدية غير الفاسدة. إن الميزة الرئيسة للتألّه، عند آباء الكنيسة ، هي الخلود واللافساد ، إذ لله «وحده الخلود» (١ تيمو ٦ : ١٦) . لكن الإنسان يُقبل الآن في «اتحادٍ» صميم بالله بواسطة المسيح وبقوة الروح القدس . وهذا الاتحاد هو أكثر بكثير من اتحاد «خلقي» ومن كمال بشري. وحدها لفظة «التألّه» تقدر أن تُترجم ترجمة وافية فَرادَةَ الوعد والعطاء . **فهي تعيقنا وتربكنا إذا ما فكّرنا فيها من خلال المقولات «الوجودية» والكيانية** . الإنسان لا يقدر أن «يصير» إلهاً، لكنّ الآباء كانوا يفكّرون على المستوى «**الشخصي**» ويرجعون إلى سرّ الاتحاد الشخصي. «**التألّه» مواجهة شخصية**، إنه هذا الاتصال الحميم للإنسان بالله الذي يخترق فيه الحضورُ الإلهي كلَّ الوجود الإنساني. (٥)

لكنّ المشكلة الباقية هي : كيف تنسجم هذه العلاقة مع التعالي الإلهي ؟ وهل يلاقي الإنسان الله حقاً في هذه الحياة على الأرض ؟

وهل يلاقي الإنسان الله حقاً ويقيناً في حياة الصلاة الحاضرة ؟ أم هل نحن فقط بصدد « مقدرة مستقبلية » (actio in distans) ؟ ما قاله الآباء الشرقيون هو أن ارتقاء الإنسان في العبادة يوصله إلى ملاقاة الله وإلى مشاهدة مجده الأزلي . لكن إذا كان الله « يسكن في النور الذي لا يُدانى » فكيف نقدر أن نلاقيه ؟ كانت المفارقة الظاهرية حادة بصورة خاصة في اللاهوت الشرقي الذي التزم دوماً الاعتقاد بأن الله « لا يُدْرَك » كلياً (akataliptos) وأنه لا يُعرف في طبيعته أو جوهره . هذا الاعتقاد عبَّر عنه بقوة الآباء الكبادوكيون ، في صراعهم ضد الأفنوميين ، وعبَّر عنه القديس يوحنا الذهبي الفم في مباحثه الرائعة «في عدم إدراكنا لله»(Peri Akataliptou) . **فإذا كان الإنسان لا يقدر أن يدنو من الله في جوهره، وإذا كان اتحاده بجوهره مستحيلاً فكيف يكون «التألّه» ممكناً؟** يقول الذهبي الفم : «من يبتغ إدراك جوهر الله يشتمه»، والقديس أثناسيوس ميَّز بين جوهر الله وقواه فقال: «هو موجود بصلاحه في كلِّ الأشياء، لكنه يبقى خارجها بطبيعته الخاصة» (في مقررات مجمع نيقية ٢). هذا المفهوم وسَّعه بدقة الكبادوكيون. فقال القديس باسيليوس إن الإنسان لا يقدر أن يدنو من «جوهر الله» (ضد أفنوميوس ١ : ١٤). إننا نعرف الله في قواه فقط ومن خلالها: «نحن نقول إننا نعرف إلهنا من قواه وأفعاله لكننا لا نعطي وعداً بأننا ندنو من جوهره، لأن قواه تنحدر إلينا، أمَّا جوهره فيبقى بعيداً» (الرسالة ٢٣٤ ضد أمفيلوخيوس). لكنَّ هذه المعرفة لا تكون حدساً أو استدلالاً ، إذ إن قواه تنحدر إلينا. وفي تعبير القديس يوحنا الدمشقي، هذه القوى إعلان عن الله نفسه : «الإشراق الإلهي والقوة» (العرض الدقيق للإيمان

الأرثـوذكسي ١ : ١٤). فحضـوره حقيقـي ولا يكون فقـط مثـل «حضور الممثِّل فيما يفعله». ورغم التعالي المطلق في الجوهر الإلهي تعلو هذه الطريقة السرّية للحضور الإلهي على كلّ فهم، لكنَّ هذا التعالي لا يجعلها غير أكيدة بالنسبة للعقل.

في هذا المجال يستند القديس غريغوريوس بالماس إلى تقليد قديم. فالله الذي لا يُدانى يدنو من الإنسان « بقواه » سرِّياً. هذه الحركة الإلهية تُحدث اللقاء، فهي « حركة نحو الخارج » على حدّ قول مكسيمـوس المعتـرف (تعليق على كتاب الأسماء اللاإلهية ١، ٥).

يبدأ القديس غريغوريوس التمييز بين « النعمة » و « الجوهر » فيقول : « لا تكون الإنارة الإلهية المؤلِّهة جوهرَ الله، بل قوتـه » (الفصول الفلسفية واللاهوتية ٦٨ ـ ٦٩). هذا التمييز اعترفت به الكنيسة رسمياً في المجمعين الكبيرين اللذين عُقدا في القسطنطينية سنة ١٣٤١ وسنة ١٣٥١. حتى إنها أبسلت من ينكر هذا التمييز. وهذه الإبسالات التي أصدرها مجمع سنة ١٣٥١ أُدرجت في خدمة أحد الأرثوذكسية في كتاب التريودي. فاللاهوتيون الأرثوذكسيون إذاً مُلزَمون بهذا القرار. بما أن الجوهر الإلهي لا يُدانى فمصدر التألّه الإنساني وقوته لا يعودان إلى الجوهر الإلهي، بل إلى « نعمة الله »، لأن « القوة المؤلِّهة التي يتألَّه بها المشاركون فيها هي نعمـة إلهية لا جوهـــر إلهي» (المصـــدر نفســـه ٩٢ ـ ٩٣). فما النعمـة (Kharis) جوهراً(Ousia)، بل هي «النعمة الإلهية غـير المخلوقـة والقوة غير المخلوقة» (المصدر نفسه ٦٩). لكنَّ هذا التمييز لا يحمل انقساماً أو انفصالاً (المصدر نفسه ١٢٧). إن القوى تصدر عن الله

وتظهر كيانه ووجوده ولفظة«تصدر»(proïéne)تشير إلى التمييز لا إلى الانفصال. «وإن اختلفت نعمة الروح عن طبيعته، لكنها لا تنفصل عنها» (ثيوفانيس ص. ٩٤٠).

يفترض تعليم القديس غريغوريوس عمل الله الشخصي، أي إن الله يتحرك باتجاه الإنسان ويحتضنه « بنعمته » وفعله، من دون أن يغادر « النور الذي لا يُدانى » المقيم فيه أبدياً. فكان الهدف الأسمى من تعليمه اللاهوتي الدفاع عن حقيقة الخبرة المسيحية، **لأن الخلاص أكثر من غفران، فهو تجديد حقيقي للإنسان**. وهذا التجديد لا يتمّ من خلال التحرر من بعض القوى الطبيعية الموجودة في طبيعة الإنسان المخلوقة، بل من خلال «قوى» الله نفسه الذي يلاقي الإنسان ويوحِّده مع ذاته. **والحق، أن تعليم القديس غريغوريوس يؤثِّر في كل المنهج اللاهوتي وفي جسم العقيدة المسيحية. فهو يبدأ بالتمييز الواضح بين «طبيعة» الله و«إرادته»**. وهذا التمييز كان من ميزات التقليد الشرقي، على الأقل ابتداء من القديس أثناسيوس. في هذا المجال يمكن طرح السؤال التالي: هل ينسجم هذا التمييز مع «بساطة» الله؟ أم هل ننظر إلى هذا التمييز كتخمينات عقلية ضرورية لنا، لا أهمية وجودية لها؟ لقد هاجمه اعداؤه من هذه الزاوية، لأنهم كانوا يعتبرون أن كيان الله بسيط وأن كل صفاته متطابقة. وأوغسطين ابتعد أيضاً عن التقليد الشرقي في هذا المجال، ولذلك يظهر تعليم بالاماس غير مقبول إذا قسناه بالفرضيات الأوغسطينية. وبالماس نفسه توقّع الاعتراضات التي يمكن أن تنتج عن تمييزه الأساسي فقال

إنه إذا لم يقبله المرء لاستحال التمييز بوضوح بين «ولادة» الابن و«خلق» العالم، كونهما من اعمال الجوهر. وهذا يقود إلى خلط وتشويش في عقيدة الثالوث. وكان القديس غريغوريوس بالماس متشدداً في هذه النقطة إذ قال: «إذا لم تختلف القوة الإلهية في شيء عن الجوهر الإلهي، كما يعتقد أعداؤنا الذين يهذون ومن يشاطرهم الرأي، فلن يختلف فعل الخلق الذي ينتمي إلى الإرادة في شيء عن الولادة والانبثاق اللذين ينتميان إلى الجوهر. وإذا لم يختلف الخلق عن الولادة والانبثاق فلن تختلف المخلوقات في شيء عن المولود والمنبثق. وبهذه الطريقة لن يختلف ابن الله والروح القدس عن المخلوقات، وتصبح المخلوقات كلّها « من مواليد الله ومبثوقاته » وتتألّه الخليقة ويُدرج الله بين المخلوقات. لذلك عندما أظهر كيرلّس الموقّر الفرق بين جوهر الله وقوته قال إن الولادة تنتمي إلى الطبيعة الإلهية حين أن الخلق ينتمي إلى قوته الإلهية. وهذا ما أظهره بوضوح عندما قال: « ما الطبيعة والقوة شيئاً واحداً ». إذا كان الجوهر الإلهي لا يختلف أبداً عن القوة الإلهية فلن تختلف الولادة والانبثاق عن الخلق والصنع. إن الله الآب يخلق بالابن في الروح القدس. ولذلك يلد الله ويبثق، وفق رأي أخصامنا ومن يوافقهم، بالابن في الروح القدس» (الفصول ٩٦-٩٧). هنا اقتبس بالماس مقطعاً من كيرلّس الإسكندري، لكنّ القديس كيرلّس كان يردد ما قاله القديس أثناسيوس الذي أكّد، في دحض الآريوسية، الفارق الكبير بين الجوهر (أو الطبيعة) والإرادة. الله موجود قبل أن يفعل. وهناك نوع من «الضرورة» في الكيان الإلهي، لكنها لا تكون ضرورة إكراه أو قدر، بل ضرورة الوجود نفسه، الله هو ما هو، فهو

حرّ الإرادة كلياً . هو لا يُـكرِهُهُ أحد على فعل الأشياء التي يقوم بها . لذلك تكون الولادة دائماً «بحسب الطبيعـة» ، أمّـا الخلـق فيكون «عمل الإرادة» (ضد آريوس ٣، ٦٤ - ٦٦) . هذان البعدان ، بُعد الوجود وبُعد الفعل ، يختلفان ، بل يجب أن نميِّز بينهما بوضوح . ومما لا شك فيه هو أن هذا التمييز لن يعرِّض «البساطة الإلهية» للخطر ، لأنه تمييز حقيقي لا مجرَّد صورة منطقية . لقد وعى بالماس أهمية هذا التمييز فكان في هذا المجال خليفة أثناسيوس الكبير وخليفـة أساقفة كبادوكية الكبار حقاً .

اقترح البعض مؤخراً أن نَصِفَ لاهوت القديس غريغـوريوس بعبارات حديثة كعبارة « اللاهوت الوجودي » . والواقع أن لاهوته يختلف اختلافاً جذرياً عن كلّ المفاهيم الحديثة التي تدلّ عليها عادة هذه العبارة . وفي أي حال فإنه قاوم بقـوة كل أنـواع « اللاهـوت الجوهري » (Essentialist) الذي فشل في تفسير حرية الله وديناميّة إرادته وحقيقة عمله الإلهي ، وأرجع هذه النزعـة إلى أوريجنس . فهذا هو المأزق الكبير الذي وقع فيه الميتافيزيقيون اللاشخصانيون اليونانيون . وإذا كان هناك مجال لميتافيزيقيا (مـاورائية) مسيحية فيجب أن تكون ميتـافيزيقية الأشخـاص . انطلـق بالماس من تاريخ الخلاص ومن التاريخ الكتابي القائم على الأعمال الإلهية ، هذا التاريخ الذي بلغ أوجه في تجسد الكلمة وفي تمجيده بالصليب والقيامة . أمّا إذا تحدَّثنا عن تاريخ الإنسان المسيحي الذي يسعى إلى الكمال فإننا نراه يرتقي درجة درجـة حتـى يلاقـي الله في رؤية مجده . كان وصف لاهوت القديس إيريناوس« بلاهوت الوقائـع »

مألوفاً . ولذلك نقدر أن نصف لاهوت بالماس بأنه « لاهوت الوقائع » أيضاً ، وذلك بقوة التبرير نفسه .

وفي أيامنا هذه نحن نقتنع أكثر فأكثر بأن « لاهوت الوقائع » هو وحده اللاهوت الأرثوذكسي السليم . فهو لاهوت كتابي وآبائي يلائم كلّياً فكر الكنيسة .

لذلك يمكننا أن نعتبر القديس غريغوريوس بالماس مرشدنا ومعلّمنا في سعينا إلى التكلّم في اللاهوت من قلب الكنيسة .

حواشي الفصل السابع

(١) اقترح البعض مؤخّراً أن يكون العرفانيون هم أول من احتكم رسمياً إلى سلطان «التقليد الرسولي». وإحتكامهم إليه حرّك القديس إيريناوس لبسط مفهومه عن التقليد. راجع:

D.B. Reynders, «Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée», in Recherches de Théologie ancienne et médiévale 5 (1933) 155-191.

(٢) راجع :

Paul Maas, edit. Frühbyzantinische Kirchenpoesie, 1, Bonn 1910, P. 24.

(٣) راجع :

Louis Bouyer, «Le renouveau des études patristiques», in La Vie Intellectuelle, XV (Fevrier 1947) p. 18.

(٤) راجع :

Mabillon, Bernardi Opera, Praefatio generalis, n. 23 (PL 182, 26).

(٥) راجع :

M. Lot-Borodine, «La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI siècle», in Revue de l'histoire des religions, tome 105, 1 (1932) 5-43, tome 106, 2-3 (1932) 525-574, tome 107, 1 (1933) 8-55.

تم طبع هذا الكتاب في شهر آب - ١٩٨٤
في مطبعة النور — تلفون ٢٨٦٩٨٩
ولحساب منشورات النور
بيروت — لبنان